3 1761 08149974 1

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Vingtième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1887

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris; *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres; *Eug. Dandiran*, professeur à l'académie de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne; *Charles Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, docteur en théologie, à Genève; *Charles Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence; *A. Sabatier*, professeur à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 20

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LES RÉSULTATS PRATIQUES DE LA CRITIQUE

PAR

J.-F. ASTIÉ

I

Où en sommes-nous en fait de théologie ? La révolution dans laquelle nous sommes incontestablement engagés recule-t-elle ou avance-t-elle ?

A cette question il faut répondre carrément oui et non. Malgré le calme plat du moment, il est aisé, en effet, de constater l'action de deux courants en sens fort contraire. Voici d'abord le piétisme qui, ne pouvant ni mourir ni se transformer, ne sait qu'obstruer la voie. C'est de lui que se réclament, dans nos pays de langue française, les protestants pratiquants qui font de la religion une affaire sérieuse[1]. Pour ce monde-là, il n'y a pas, il ne peut y avoir de théologie. Ces chrétiens

[1] Dans le monde on désigne par le nom de piétistes les protestants religieux en général. Ce mot ne peut ici être pris dans cette acception. Au sein du public religieux on désigne par piétistes des hommes plus zélés qu'avancés, disposés à recevoir, comme la manne, toute idée bizarre de quelque point de l'horizon qu'elle tombe, courant, sans lest et sans boussole, de çà, de là, et s'écriant : Le Christ est ici ! il est là ! croyant toujours avoir infailliblement trouvé la vérité absolue et changeant périodiquement de caprice ; il y a quelques années Pearsall Smith, puis l'armée du Salut, les guérisons par la prière, les cœurs purs... Plus cela change, plus c'est la même chose. Et, grâce à une interprétation

lèvent les épaules et sourient quand vous leur en parlez ; c'est leur façon à eux de paraphraser le mot qui accueillit Luther à son début : querelle de moines ! querelle de moines ! aujourd'hui, on dit de professeurs. Et cependant ne vous y fiez pas. Sous cette confiance apparente se cache la plus absolue des désespérances. Pressez un de ces piétistes sobres d'esprit, ayant l'œil ouvert sur l'état des intelligences, et demandez-lui s'il espère donc réussir à ramener le monde à son système, à sa dogmatique ? Il vous répondra sans hésiter que non ; mais il ajoutera : le retour du Christ est à la porte ; le Seigneur va venir pour gouverner ses ennemis avec un sceptre de fer. Ces espérances d'un royaume des cieux à la Mahomet sont le dernier mot de l'école. C'est l'illusion que n'ont cessé de nourrir, à partir des premiers disciples jusqu'à aujourd'hui, les vaincus de tous les partis. Ce fut aussi le rêve de Port-royal finissant. La veille du jour où le grand roi allait faire jeter les corps de ces messieurs à la voirie, on consultait les prophéties pour y découvrir la date exacte du rétablissement des juifs ; on se promettait l'avènement d'un bon pape qui ferait triompher la bonne cause ; on faisait des miracles ; on insinuait que « les incrédules qui niaient les miracles du diacre Pâris, ou qui les expliquaient par des raisons naturelles, seraient amenés désormais à nier ou à expliquer pareillement ceux de Jésus-Christ. » Les mêmes sentiments se font jour dans nos cercles piétistes. Rapprochant les miracles de Lourdes et de la Salette de ceux qu'on préconise soi-même, on voit dans la circonstance que Dieu accomplit aussi des miracles chez les protestants la preuve manifeste que c'est par cette méthode qu'il entend sauver son église. Cela ne se dit pas seulement, cela s'imprime.

tout à fait arbitraire et fantastique, la Bible et Dieu sont rendus solidaires de ces agitations maladives. Bien des personnes déplorent tous ces travers, exactement comme beaucoup d'excellents catholiques déplorent les pèlerinages de Lourdes et de La Salette. Mais comme tout cela passe pour l'opinion la plus pieuse, on garde le silence. C'est donc à juste titre qu'on peut rendre solidaire de cette agitation stérile le public religieux qui, par son attitude, laisse prendre la tête à sa queue.

Ainsi semble vouloir finir parmi nous le Réveil du commencement de ce siècle. En comptant sur le retour du Seigneur pour leur donner la victoire, nos piétistes montrent bien ce qu'ils sont : une fin et non un commencement ; leurs faits et gestes sont les dernières convulsions de la théologie antérieure à Schleiermacher. Un homme d'un grand bon sens pratique, témoin de toutes ces extravagances dans une ville de laquelle on pouvait attendre mieux, où les idées les plus bizarres, anglaises, américaines et même australiennes, s'abattent tour à tour, fermentent et prennent leurs ébats, peignait d'un mot l'état psychologique : il y a une douzaine de personnes qui se convertissent tous les automnes et qui éprouvent le besoin de faire part de l'événement au monde entier. C'est le cas de répéter les réflexions de Sainte-Beuve au sujet des mêmes aberrations parmi les exaltés de Port-royal en ruine : « Tout ce qui a vécu et brillé ici-bas est sujet à la corruption. Ce qui a été chair devient sujet aux vers. Ce qui a été grandeur plus ou moins véritable devient matière à déclamation, sert de prétexte à la phrase, cet autre ver qui enfle et qui ronge. Ce qui a été croyance et foi au sein de la persécution, devient aisément à la longue endurcissement, rétrécissement, opiniâtreté, fanatisme, fétichisme. Il vient un moment où l'esprit qui avait animé les choses et les personnes, quitte sa dépouille et remonte. » Des églises qui en sont là n'ont plus qu'à se débander et à laisser leurs membres s'enrôler dans l'armée du Salut. C'est bien le dernier mot du piétisme anglais et continental : ayant perdu le secret de s'adresser au cœur, à la conscience, à l'esprit, il ne reste plus qu'à parler aux yeux et aux oreilles, à la chair, exactement comme les dramaturges et les romanciers modernes. Nous touchons aux jours que le père de tous les Bost entrevoyait déjà en 1827 : « Le ministre du Seigneur, devenu peu à peu une espèce de machine à conversions, même comme machine ne vaudra bientôt plus rien... Soumettant les hommes au joug de votre école, ou leur donnant une manivelle pour en jouer les airs sans en avoir la vie, vous ne produirez que des reflets de reflets qui iront toujours en dépérissant. Vous êtes déjà moins

que vos maîtres, et, si Dieu n'y met la main, les enfants de vos enfants ne seront plus que des spectres... [1] »

Voilà l'avenir que l'extrême droite promet à la théologie. Nous ne nous arrêterons pas à interroger l'extrême gauche. La débandade est complète, le sauve-qui-peut général ; c'est à qui se réfugiera, qui dans la politique, qui dans la magistrature ou dans l'instruction.

Restent les centres. Le centre droit n'est au fond que l'organe des piétistes raisonnables, désavouant in petto beaucoup d'extravagances, mais se gardant bien de le dire trop haut, de peur de choquer une infime minorité ardente et bruyante. Eux aussi sont antérieurs à Schleiermacher : ils ne travaillent qu'à la restauration de la théologie du passé, qu'ils comptent mettre au point pour ne pas trop heurter les goûts du jour. Ils jurent à tout propos leurs grands dieux qu'ils ont renoncé à la théorie de l'inspiration plénière, mais ils la pratiquent journellement, dans leurs enseignements, dans leur dogmatique. Ils ont beau s'en défendre : au fond ils croient à une dogmatique inspirée ; l'histoire des dogmes n'existe pas pour eux ; ils en sont encore à cette notion populaire de la révélation, en vertu de laquelle les faits et gestes, les pensées, les fantaisies et les caprices de tous les hommes dont il est question dans l'Ancien, comme dans le Nouveau Testament, seraient les articles d'un code définitif, autant de paragraphes d'une dogmatique de droit divin et éternelle. Tous ces savants, ces professeurs, ces docteurs qui ont la face tournée vers le passé, ont besoin d'être envoyés à l'école de Rothe. Quand est-ce qu'ils y puiseront une flexibilité suffisante pour passer du régime de la lettre qui tue à celui de l'esprit qui vivifie ?

« La Bible, dit Rothe, n'est pas un livre absolument à l'abri de toute erreur, mais elle est un instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, puisqu'elle possède tous les moyens nécessaires pour se corriger elle-même. Telle est la vraie infaillibilité de la Bible,

[1] *Christianisme et théologie* ou Pensées d'un solitaire sur quelques-unes des formes que peut revêtir le christianisme, par A. Bost, ministre du Saint Évangile. Genève 1827.

comme Schleiermacher, Lange, Martensen, l'ont déjà fait voir, en disant que l'infaillibilité de la Bible repose sur l'effet d'ensemble qu'elle produit en tant qu'elle se corrige elle-même dans les détails. Ce qu'il y a d'infaillible, c'est, en réalité, l'Ecriture comprise par l'Ecriture et dans l'esprit de l'Ecriture. Le texte qui nous est immédiatement donné n'est pas infaillible, mais nous sommes appelés à le rendre tel par une étude incessante, infatigable de la Bible, en y comprenant expressément la critique historique. La tâche est rude sans doute, mais c'est celle du protestantisme vrai et authentique, ou, qui plus est, c'est la seule méthode digne de l'homme et, par conséquant, de Dieu...

L'infaillibilité de la Bible n'étant que relative, sa valeur normative ne saurait être absolue dans les choses religieuses. En dépit de leur théorie, les défenseurs les plus intrépides de l'inspiration plénière ne l'ont jamais entendu autrement dans la pratique. Elle ne peut faire autorité qu'en ce qui concerne la révélation dont elle est le document. La théologie biblique est justement appelée à faire la séparation entre ce qui appartient à la révélation et ce qui lui est étranger. Pour ce qui est de l'enseignement, il ne fait règle que quand il provient expressément et directement de l'inspiration... Ce n'est le cas ni de la cosmogonie mosaïque, ni de l'explication sur l'origine du péché, ni des récits historiques en général, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament; ni de ce qui chez les auteurs implique la réflexion individuelle, et peut être considéré comme le produit de l'étude scientifique. Tous ces éléments-là peuvent être d'une grande valeur, mais ils sont déjà le commencement de la théologie proprement dite. Nous avons donc à user de beaucoup de réserve à l'égard des théories *particulières* de saint Jean et de saint Paul ; jamais, du reste, les auteurs qui ont obtenu à grand'peine ces théories ne les donnent comme faisant autorité pour d'autres. Ce n'est qu'en prenant cette liberté à l'égard de la sainte Ecriture qu'on peut se mettre à l'abri d'une exégèse qui ne sait que la tordre. »

Ces explications et ces réserves n'empêchent pas Rothe d'ajouter : « En revanche, la Bible a bien une autorité nor-

mative, seule elle peut décider ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé; mais elle le fait tout autrement que ne l'imaginait l'ancienne théologie, qui faisait consister le savoir salutaire dans la connaissance exacte d'une doctrine religieuse précise. Dieu soit loué, la Bible est mieux qu'un catéchisme ou qu'une dogmatique. Il faut nous y habituer; ce n'est pas un système dogmatique qu'elle entend dérouler à nos yeux; mais un monde nouveau dans lequel nous contemplons Dieu, se mouvant et vivant. Nous pouvons adopter à cet égard la belle parole d'Adolphe Monod : L'Ecriture sainte, c'est le ciel parlé sur la terre. Jésus est si peu un prédicateur, comme on se l'imagine volontiers, que lorsqu'il prononce des maximes comme le sermon sur la montagne, il leur enlève le caractère didactique et doctrinal, au moyen de l'ardeur de ses sentiments. Tout dans le document de la révélation est informe et fragmentaire, cela aussi est providentiel, s'il y a quelque chose qui le soit. Dieu a voulu nous mettre en demeure de nous approprier un tableau de la révélation à la suite d'une sérieuse application du cœur... »

Et le centre gauche? Hélas! il a exactement le même sort que son homonyme en politique. La France est centre gauche, affirment à l'envi les personnes libérales et instruites qui la connaissent, et cependant cette tendance n'est pas représentée à la Chambre. Il n'en est pas autrement en théologie. Quiconque fait de la théologie d'une manière indépendante appartient au centre gauche. On travaille, on avance; c'est bien là que se trouve un certain mouvement de pensée chez quelques-uns. Le progrès est tellement manifeste que déjà on n'est plus compris de la foule, sur laquelle on perd toute action. Disons-le sans ambages, un abîme, qui tend chaque jour à se creuser, sépare les hommes du centre gauche, qui ont continué à travailler, des troupeaux tenus dans une complète ignorance des résultats incontestables acquis par la critique la plus modérée. De là le calme plat et le silence. On n'ouvre pas la bouche, parce qu'on est sûr de ne pas être compris. Et voilà comment nous sommes exposés au plus grand des périls, à l'hérésie la plus contraire à l'esprit du christianisme : si nous n'y prenons

garde, si les langues ne finissent pas par se délier pour parler clair et net ; si l'on s'obstine à professer sans pratiquer, nous irons tous échouer sur le récif des deux doctrines : la doctrine publique et officielle et la doctrine secrète qu'on n'expose qu'entre amis, sous le manteau de la cheminée. Est-il bien sûr que personne n'ait rien à se reprocher à cet égard ? Ne trouvent-elles pas peut-être de l'écho dans plus d'un cœur, les paroles de saint Paul, reprenant vertement saint Pierre, qui ne marchait pas de droit pied : *Si toi, qui es juif, vis comme les gentils, et non pas comme les juifs, pourquoi contrains-tu les gentils à judaïser ?* On est prudent par tempérament, c'est entendu ; mais est-ce une raison pour désavouer le voisin imprudent qui s'est compromis en faisant hardiment ce qu'on était soi-même appelé à faire mieux que lui ? On ne doit pas porter la nouvelle théologie en chaire, cela va de soi, pas plus que l'ancienne. Mais au moins faudrait-il s'arranger toujours de façon à parler du point de vue de sa théologie, en prenant bien garde de ne pas renier en public ce qu'on professe au besoin entre intimes.

Vous en parlez à votre aise, dira-t-on sans doute. Comment pourrait-il être question d'exposer les résultats de la critique biblique devant les troupeaux ? Mais la témérité que vous nous conseillez là aurait pour résultat immanquable de faire vider nos églises, qui ne sont pas déjà trop pleines. C'est tout au plus si nous réussirons à attirer quelques incrédules ou quelques indifférents qui prendraient un malin plaisir à venir voir comment nous scandalisons nos fidèles, qui s'empresseraient de s'enfuir. Nous ne pourrions ouvrir la bouche sans être exposés à ébranler la foi des âmes pieuses qui nous suivent. Dès que nous entreprendrions de les éclairer, nos troupeaux s'écrieraient que nous leur enlevons leurs convictions.

C'est bien là la position tragique dans laquelle nous nous trouvons. Faut-il couper le nœud gordien ou essayer de le dénouer ? Chacun ici doit consulter sa position et son caractère. Mais une chose demeure bien certaine : il ne peut être question de s'endormir sur l'oreiller de paresse des deux doctrines. Le réveil serait terrible. Il est quelque chose de

plus grave que tous les scandales : c'est la révolution du mépris. Tout se sait de nos jours ; une réserve mentale constatée sur un seul point en ferait soupçonner cent autres. Et si l'on venait à pouvoir dire que les ministres protestants ne croient pas ce qu'ils prêchent et ne prêchent pas ce qu'ils croient, leur mission serait terminée.

Quiconque ne veut pas abdiquer misérablement est donc mis en demeure d'examiner, au plus près de sa conscience, ce qu'il doit faire. Notre position est infiniment plus délicate qu'au seizième siècle. Nos pères n'eurent qu'à substituer une autorité à l'autre : l'infaillibilité de la Bible à celle de l'Eglise. Aujourd'hui le monde religieux n'est pas moins avide d'infaillibilité matérielle et extérieure qu'à la Réformation : seulement le charme est rompu ; nous ne pouvons plus servir notre public au gré de ses désirs. Jusqu'à présent on n'a pas vu d'Eglise sans infaillibilité ; reste à savoir si nous réussirons à grouper encore des croyants autour d'un autre drapeau. C'est là la crise du spiritualisme chrétien ; puisse-t-elle devenir aiguë ; elle sera alors moins funeste qu'une maladie de langueur. Ayons foi au peuple chrétien ; il vaut infiniment mieux que les théologiens diplomates, que tous les chefs de file opportunistes qui le calomnient pour se justifier de maintenir la conspiration du silence. Déclarons aux fidèles les plus ombrageux que leurs besoins religieux sont légitimes ; qu'ils ont incontestablement raison dans leurs meilleures aspirations ; mais disons-leur aussi, en toute franchise, que leur foi se paye de mots et est trop souvent assise sur le sable mouvant des opinions humaines ; aspirons à établir leurs convictions sur Christ, le rocher des siècles. Montrons aux plus alarmés, par notre vie, notre dévouement, que nous partageons leurs espérances ; faisons-leur comprendre que, bien loin de vouloir ébranler leur foi, nous aspirons à l'établir sur des bases plus solides. Prenons-les par la main, en les engageant à laisser les béquilles de la tradition, pour marcher d'un pas joyeux, ferme, assuré, dans les voies du spiritualisme chrétien, comme il convient à de vrais protestants, c'est-à-dire à des hommes parvenus à l'âge de majorité en religion. Nous en convenons sans

peine, l'entreprise peut être, dans certains cas, périlleuse. Un homme qui se croira très orthodoxe, parce qu'il sera d'une ignorance exemplaire, pourvu d'un esprit très étroit, de beaucoup de zèle sans connaissance et d'une langue d'aspic, pourra mettre tout en danger. Il faut des ménagements, de la prudence, de la sagesse ; mais ces précautions ne doivent pas nous faire oublier la foi en l'efficacité de la vérité. Agissons à l'égard de nos protestants catholiques comme nous le faisons à l'égard des catholiques romains. Nul ne se laisse arrêter par la crainte d'ébranler leur foi en la dégageant des superstitions qui l'obscurcissent.

C'est donc une affaire entendue : qu'on use de précautions, qu'on y mette toute la prudence, la délicatesse possibles ; qu'on évite une révolution pour procéder par évolution, nous en sommes ; qu'on ne hâte pas mal à propos les temps en entretenant certaines personnes de problèmes hors de leur portée, cela va de soi ; qu'on procède lentement, avec mesure, nous en tombons d'accord ; qu'on insiste sur l'élément positif avant de renverser l'erreur, nous n'avons rien à objecter ; nous admettons la nécessité de recourir à toutes les précautions imaginables, mais à une condition, c'est qu'on en use largement pour avancer, pour éclairer les fidèles, au lieu d'y faire appel comme à un prétexte, à un épouvantail pour reculer devant l'accomplissement d'un devoir sacré, pressant. Le malentendu qui existe entre le clergé éclairé et les fidèles ne saurait devenir définitif : l'Eglise, toujours plus privée d'esprits intelligents, de prophètes dévoués, spirituels, tomberait entre les mains des rhéteurs, des fanatiques à froid et d'un gouvernement de curés.

Déjà dans la famille, alors que nous nous adressons à nos jeunes enfants, prenons garde de ne pas leur donner comme de l'histoire ce qui à nos yeux n'est que de la légende. Ce sera le moyen de prévenir l'avortement de tant d'éducations piétistes faites en serre chaude, dont tout le monde déplore les résultats. Veillez sur les instructions des écoles du dimanche, — où l'on s'obstine à traiter la Bible comme une dogmatique divine pleinement inspirée, — afin qu'elles ne deviennent pas

des pépinières d'athées ; gagnez vos catéchumènes à la religion, en leur présentant l'Evangile sous la forme la plus élémentaire, la plus pratique et la plus personnelle, en vous gardant avec soin de le rendre en rien solidaire des systèmes, des dogmes que la raison humaine des siècles passés a été amenée à formuler à son occasion. C'est là l'unique moyen d'inspirer à la jeunesse une piété réelle et efficace, indépendante des théories, qui pourra se maintenir au contact des idées scientifiques d'un ordre quelconque. En agissant ainsi, vous ne retiendrez pas seulement ceux qui viennent tout naturellement à vous, vous attirerez quelques-uns de ceux qui se tiennent à l'écart.

On se complaît parfois à dire : Mais voyez, ces méthodes que vous dénoncez comme surannées ne sont pourtant pas sans nous procurer des auditeurs. — Mais savez-vous combien elles en éloignent? Avez-vous compté les âmes ayant des besoins religieux qui se tiennent loin de vos cercles étroits où toute idée raisonnable devient suspecte, tandis que les vues les plus fantastiques font prime et accaparent l'attention des admirateurs? Ignorez-vous que plus d'un jeune homme instruit a cherché, de la meilleure foi du monde, à vous suivre pour s'éclairer et fortifier sa foi, mais qu'il n'a pu y tenir, repoussé par vos vaines redites, sans sel et sans portée?

L'impiété de notre génération ne tient-elle pas en bonne partie au divorce flagrant qui s'est établi en religion entre le fond et la forme, entre le dogme et la morale? Les besoins religieux sont intacts dans le cœur humain ; avant de proclamer celui-ci irrémédiablement impie, tâchez de lui présenter l'Évangile éternel dans sa fraîcheur primitive, en répudiant les interprétations bizarres, les dogmes juifs ou païens, toute une enveloppe traditionnelle qui allait à merveille à son jour et à son heure, mais qui actuellement risque de n'être tenue par les hommes intelligents que pour une chrysalide dès longtemps abandonnée par son hôte ailé.

Citons un exemple saisissant. Sur la question capitale de l'avenir, l'eschatologie piétiste en est encore au matérialisme de Tertullien. On nous parle d'une résurrection de la chair. par où il faudrait entendre la revivification du corps actuel,

qui reparaîtrait physiquement, chimiquement le même dans le corps glorifié. Rien d'étonnant que l'homme quelque peu instruit se détourne des idées religieuses en branlant la tête à l'ouïe de telles théories. Elles rappellent à la lettre la piété touchante de cette brave négresse de Charleston qui, au plus fort du tremblement de terre, court à sa lampe, la remplit d'huile, l'allume pour ne pas être parmi les vierges folles, et s'écrie ensuite, toute triomphante d'être en règle : Seigneur Jésus, tu peux venir ! je veille, j'attends l'époux ! En Angleterre, dans le monde religieux éclairé, ces idées-là, sur lesquelles vit notre peuple, sont traitées d'eschatologie des reliques, des os secs et des cimetières. Revenez à saint Paul, présentez l'esprit comme un agent vivant appelé à se donner, suivant les temps et les économies, un corps toujours plus adéquat, et vous verrez si notre génération est aussi ardente à se précipiter dans le néant que vous le prétendez. Il se pourrait qu'elle fût simplement effarouchée par les fables que vous vous bornez à répéter depuis des siècles, sans jamais songer à les contrôler à la lumière de l'Évangile, tout en vous donnant pour bibliques par excellence.

II

A quel propos ce programme ? D'où viennent ces exhortations véhémentes ? — Ce programme m'a été inspiré par l'ouvrage que j'annonce[1] : l'auteur l'a suivi à la lettre ; ces exhortations se sont tout naturellement pressées sous ma plume à la vue du courage, de l'indépendance d'Eugène Le Savoureux, qui a écrit, qui a parlé, qui a pratiqué ce qu'il croyait. Quel contraste avec la prudence, le mutisme d'hommes qui en savent tout aussi long que lui, mais qui se gardent bien de penser tout haut ! Oui, nous avons dans notre auteur l'exemple trop rare d'un homme qui, parti des rangs du dogmatisme le plus racorni, du sein même de cette école dont Bost tirait si bien l'horoscope en 1827, est arrivé, à travers la bonne et à

[1] Cet article forme la préface d'un volume qui paraît en ce moment : *Etudes historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament*, par E. Le Savoureux, pasteur.

travers la mauvaise fortune, au spiritualisme le plus franc, lui permettant de sauver la foi de son enfance, sans être obligé de renier la science acquise dans son âge mûr. Le cas est vraiment trop original pour qu'il soit possible de résister à la tentation de retracer les principaux traits de cette vie assez agitée.

Eugène Le Savoureux naquit à Paimbœuf (Loire-Inférieure), le 2 novembre 1821. Le douzième enfant d'une famille de marins, il perd son père à l'âge de trois ans et plus tard le dernier de ses frères, qui avait embrassé la carrière du père. On rêve de scènes poignantes, comme celles si bien racontées dans *Pêcheur d'Islande*, qui auront peu à peu dépeuplé ce foyer. Ne voulant pas se séparer de son Benjamin, la pauvre veuve lui donne le premier métier venu, qui aura du moins l'avantage de le retenir près d'elle. Mais le jeune Breton trouve trop monotones et trop ennuyeuses les occupations que la sollicitude maternelle lui a procurées. Il prend la fuite, ses effets noués dans un mouchoir et avec moins de trois écus de cinq francs dans la poche. Cette robinsonnade décida de l'avenir de Le Savoureux. Il avait à un haut degré les qualités et les défauts d'un Breton qu'aucune discipline n'a dompté : gai et colère, railleur et entier, plein d'élan et de faiblesse, violent et mystique. Ce qui dominait dans cette âme sans direction, c'était une profonde piété. Il était fervent catholique : il y avait en lui une lutte continuelle entre les instincts de son tempérament et les aspirations idéales de sa volonté. Après chaque défaillance, l'esprit se retournait contre le corps : les macérations, les jeûnes, les coups de discipline ne parvenaient pas à rendre la paix à son cœur.

Ainsi préparé, Le Savoureux entre un soir par désœuvrement dans une salle de conférence à Bordeaux. Le docteur Malan, le prédicateur itinérant de ce temps-là, à la fois autoritaire et tendre, à l'éloquence incisive, caressante et populaire, prêchait ce soir-là sur la « sanctification par la foi. » Le cœur du jeune Le Savoureux fut touché ; une profonde révolution morale s'accomplit en lui ; ayant expérimenté dans le plus profond de son cœur ce que le prédicateur définissait, il passa par une de ces conversions subites, à la saint Paul et

à la saint Augustin. Il serait téméraire de faire une règle, mais les changements ainsi accomplis chez quelqu'un qui a déjà vécu de la vie du monde, ont le grand avantage de tremper le caractère, de donner à la piété ces allures agressives, conquérantes que l'éducation la plus soignée de la famille chrétienne, trop souvent énervante, soit par suite de contrainte, soit par suite de mollesse, est loin de conférer généralement. Quoiqu'un soulagement se fût produit en lui, le jeune homme était encore troublé ; il passa bien des nuits sans sommeil, ne sachant que faire, sans guide et sans consolation. Il eut alors l'heureuse idée de se faire conduire chez le docteur Malan. C'est là qu'il trouva « la paix » et « l'assurance de son salut, » pour employer deux expressions chères au dernier prédestinatien genevois qui, dans ses ardeurs logiques, trouvait moyen de forcer la note encore plus que Jean Calvin son maître. L'ardent apôtre fut un père pour le jeune Breton : à partir de ce moment il ne cessa d'appeler Eugène Le Savoureux son « fils en la foi. »

Né à une vie nouvelle, le jeune apprenti sentit s'éveiller en lui le goût de l'étude. Dans le cabinet où le docteur Malan recevait, se trouvait un livre ouvert dont les caractères étranges intriguaient fort le jeune homme. « Que désirez-vous faire, lui demanda un jour le pasteur. » — « Je voudrais bien savoir lire dans ce livre, » répondit Le Savoureux. Or le livre en question était une bible hébraïque. Mais l'ardent néophyte avait encore fort à faire pour devenir un hébraïsant : il savait à peine écrire lisiblement ; il devait apprendre l'orthographe et le français. Après quelques études préparatoires, Le Savoureux se rendit à Genève pour étudier la théologie à l'école de l'Oratoire récemment fondée. C'est là qu'il se développa dans le cercle du docteur Malan, de sa fille Henriette qui savait apporter dans ses relations avec le jeune Français, dans ses conseils, ses exhortations et ses gronderies même, autant de tact que de sollicitude. Il fut bientôt sur le pied de familiarité avec son professeur d'hébreu, Henri de Laharpe ; ils vivaient sous le même toit, dans la même pension. Cet homme qui était, ou affectait, nous dit-on, d'être désabusé de tout, écrivait à Le Savoureux, trente ans plus tard : « Vous savez qu'il y a

des gens et des choses qu'on oublie ; mais il y en a d'autres qu'on n'oublie jamais. Pour moi vous êtes de ceux-là. » Mais l'étoile polaire de Le Savoureux à Genève fut toujours le docteur Malan déjà sur l'âge. Fidèle et reconnaissant, Eugène Le Savoureux se faisait toujours remarquer à sa place, au premier rang, dans la charmante chapelle des Eaux-Vives qui était alors loin d'avoir la vogue comme dans les premiers jours du Réveil. C'est en vain que le touriste écossais chercherait, parmi les édifices religieux de la Genève d'aujourd'hui, l'église de Malan, toujours plus populaire en Angleterre que dans son propre pays. Le bon docteur a pris soin de la faire démolir, dès qu'il n'a plus pu y prêcher, cette célèbre chapelle du *Témoignage*, sise au *Pré Béni*, afin, — ô naïve assurance de ces jours de dogmatisme à outrance si loin de nous ! — afin qu'elle mourût vierge d'erreur !

Le Savoureux fit à Genève les études qu'on pouvait y faire à cette date. On ne donnait pas de cours de morale, tant on comptait sur la foi pour suppléer à tout. Dans ce milieu éminemment doctrinaire, la dogmatique était représentée par un mathématicien à l'imagination brillante qui exposait longuement une théologie de fantaisie. L'unique ressource était dans le cours de *Symbolique*, dogmatique comparée des diverses confessions, donné par Merle d'Aubigné. Le célèbre historien non plus ne manquait pas d'imagination, comme l'a prouvé « *le jeune littérateur vaudois* » qui était déjà en train de devenir le docte, le consciencieux, l'exact Herminjard, qui trouve moyen de tout savoir et de ne rien oublier[1]. Mais enfin, il fallait bien compter avec les documents écrits, cela rognait les ailes. C'est à ce cours bien fait et substantiel qu'on était redevable de la dogmatique qu'on savait.

[1] Pourquoi faut-il que ce savant homme qui n'est décidément pas de notre temps, s'attarde dans les errements de la petite vitesse, alors que tout marche par des trains-éclairs ? Le beau volume de la *Correspondance des Réformateurs* qui vient de paraître (le 7me) embrasse un peu plus d'une année, *Eheu! Eheu! fugacas labuntur anni*, Monsieur le savant!

Autant qu'un patriarche il vous faudrait vieillir.

Essuyez-vous sous la main un couvent de Bénédictins, c'est tout au

En somme, le jeune Le Savoureux quitta la Faculté avec un bagage scientifique assez léger et avec des vues peu larges : l'horizon de Genève, encore peu étendu, était alors plus étroit qu'aujourd'hui, vers 1840. Le jeune candidat emportait cependant l'essentiel, un zèle brûlant puisé dans un milieu favorable ; une ardeur missionnaire infatigable, le besoin de se dévouer à l'avancement du règne de Dieu.

Pour compléter son instruction, on lui procura une bourse de voyage, et comme c'était alors exclusivement d'Angleterre que venait la lumière, c'est vers ce pays qu'il se dirigea. Ce n'est pas que le futur hébraïsant n'eût quelque velléité de passer le Rhin ; il s'était préparé à la chose en apprenant l'allemand. Mais ses professeurs lui firent *un devoir* de ne pas tarder plus longtemps à entrer dans la « vigne du Seigneur. » La haute Vienne était alors le centre d'un mouvement anticatholique ; Le Savoureux fut appelé dans les campagnes du Limousin, au poste de Thiat, où il devait passer quatre ans. Ce fut un heureux temps. Pleins d'entrain, animés d'un zèle exemplaire, Le Savoureux et ses jeunes collègues, qui avaient été ses condisciples à l'Oratoire, réveillèrent des communes entières. La paroisse de Villefavard embrassa en masse le protestantisme, chassa le prêtre et convertit l'église en temple. Le Savoureux, à force de zèle, de collectes, de secours, réussit à bâtir un lieu de culte et des écoles. Les liens de l'affection la plus cordiale unissaient ces braves paysans à leur pasteur ; ils lui vouèrent un culte que les années ne refroidirent pas ; après plus de vingt ans de séparation, à la suite d'un deuil cruel, les habitants de Thiat envoyèrent à leur ancien pasteur un touchant témoignage de sympathie. Nous avons oublié de dire que, pendant un court séjour en Saintonge, Le Savoureux avait rencontré une compagne fidèle et dévouée qui le complétait

plus, du train dont vous y allez, si vous laisseriez apercevoir le bout de la carrière à vos nombreux admirateurs! Tout de même les personnes compétentes s'accordent à dire que c'est terriblement bien fait. Quel dommage qu'au lieu d'un monument achevé, la postérité soit condamnée à se contenter d'une colonne brisée, à je ne sais quelle hauteur du sol!!!

bien ; elle lui fut aussi une aide précieuse pour son ministère.

En 1851, le jeune pasteur échangea le poste de Thiat contre celui de Limoges. Le nouveau ministère fut pénible au milieu d'une population malveillante et des tracasseries des autorités. En vue de mettre un terme aux procès et aux condamnations et pour faire rouvrir les écoles, les lieux de culte fermés, Le Savoureux fit plusieurs voyages à Paris, espérant obtenir de l'empereur une audience, toujours promise et toujours ajournée. Il fallut à diverses reprises prendre la besace du collecteur, parcourir pendant des mois l'Angleterre, l'Ecosse, l'Irlande pour trouver l'argent nécessaire à des constructions diverses. Le Savoureux mérita de nouveau le titre de constructeur de temples que lui avaient déjà conféré ses paroissiens de Thiat.

Tous ces travaux extérieurs ne faisaient pas perdre de vue l'œuvre proprement spirituelle ; notre ami fut un pasteur infatigable pendant ces onze années qu'il passa à Limoges. Le dimanche, à neuf heures, culte à la maison centrale, dont il fut pendant neuf ans l'aumônier bénévole ; à onze heures, école du dimanche, composée d'autant d'adultes que d'enfants ; à trois heures, grand culte ; à huit heures, grande réunion, explication de la Bible. Pendant tous ces services c'était lui qui, de sa belle voix, entonnait et dirigeait le chant. Rentré à la maison, il faisait souvent la lecture, à haute voix, à sa femme et à ceux de ses enfants qui ne dormaient pas encore.

Ce zèle infatigable ne fut pas sans produire des résultats positifs dont le souvenir longtemps après faisait encore la joie d'Eugène Le Savoureux, d'ailleurs si difficile pour lui-même et pour les autres en matière de statistique religieuse. Deux de ses anciens élèves sont devenus d'actifs et dévoués ministres de l'Evangile. D'autres restés dans la vie civile n'ont cessé de lui attribuer un rôle considérable dans leur culture morale. « Le peu qu'il y a de bon en moi, disait dernièrement une de ses anciennes ouailles, c'est à lui que je le dois. » Bien que le pasteur de Limoges eût à cette époque des opinions dogmatiques très tranchées, son action sur les âmes était surtout morale et même personnelle. Entier, mais sans détours, intransigeant en

morale plus encore qu'en matière de dogme, mais dans les relations sociales causeur plein d'une gaîté non exempte de raillerie ; dans l'activité pratique intolérant comme un apôtre, mais comme homme toujours curieux d'apprendre et d'étendre dans toutes les directions son horizon intellectuel [1] ; jamais en repos avec ses idées parce que, s'il croyait sa foi définitive, il commençait à s'apercevoir que les *raisons* que lui en avaient données ses maîtres n'étaient point inébranlables ; ouvert par suite à la discussion qu'il aimait pour lui-même et qu'il provoquait volontiers chez les autres, il savait être, suivant les circonstances, prédicateur sévère ou simplement honnête homme, et comme ami il put plus d'une fois glisser à propos de bons conseils qui venus du pasteur n'auraient trouvé que des sourds. Aussi est-ce dans cette église, qui fut son œuvre, qu'il a trouvé plus que partout ailleurs de bonnes et solides amitiés qui l'encouragèrent et le soutinrent dans sa difficile mission d'évangéliste au milieu d'une population aveuglément papiste et contre les petites intrigues de ce parti anarchique qu'on retrouve partout, agissant comme un ferment de dissolution au sein de toute société. Il pouvait compter aussi, en partie, sur l'appui moral des directeurs de l'œuvre, qui le considéraient, suivant l'expression d'un des membres du comité de Paris, comme « la cheville ouvrière de l'œuvre d'évangélisation dans le Limousin. » — « Ici tout nous parle de lui » écrivait, à l'occasion de sa mort, le conseil de l'Eglise, dans une lettre collective, pleine de souvenirs émus, adressée à sa famille.

Dès le début de son ministère, en 1845, Le Savoureux avait reçu de précieux témoignages d'intérêt de ses anciens professeurs ; M. Gaussen se chargea de lui exprimer les vœux de ses collègues pour son ministère. « Vous nous avez laissé de bons

[1] Il suivit pendant plusieurs années les cours d'anatomie de l'école préparatoire de médecine, où il avait pour professeur un des chefs les plus ardents du parti clérical. En même temps il s'engageait dans l'étude de Schleiermacher, mais le professeur d'allemand du lycée qui lui prêtait son concours pour la traduction lui ayant avoué qu'il n'y voyait que noir sur blanc, il se mit avec lui à la lecture de Schiller et de Gœthe. Tous les matins d'ailleurs il faisait avec une régularité méthodique ce qu'il appelait sa « tâche, » c'est-à-dire une traduction d'hébreu.

et d'honorables souvenirs, mon cher frère ; nous avons sur vous de précieuses espérances ; et il nous est doux de savoir combien vos affections vous reportent vers nous et vers notre œuvre. »

Cependant on était à la veille d'événements qui allaient troubler l'harmonie des esprits, sinon celle des sentiments et des cœurs, entre les professeurs de Genève et tels de leurs anciens étudiants. « M. Scherer nous est arrivé depuis huit jours, remarquait M. Gaussen dans la même lettre. Il fera par semaine quatre leçons d'exégèse du Nouveau Testament et quatre de l'histoire des dogmes. C'est un homme précieux, par la piété comme par la science. Il nous importait ainsi d'acquérir un jeune homme. Le Seigneur a tout conduit visiblement ici comme ailleurs. »

On sait comment ces belles espérances allaient être déçues : quelques années encore, M. Scherer romprait avec ses collègues et inaugurerait au milieu de nous une ère théologique nouvelle par la publication de ses lettres sur la critique et la foi.

Cette déclaration si nette et si carrée était faite pour plaire à un caractère comme celui de Le Savoureux, d'autant plus que prenant son point de départ dans l'exégèse scientifique de l'Ancien Testament elle rencontrait en lui un esprit spécialement préparé. La crise fut douloureuse : sa solution fut l'activité pratique. Esprit prime-sautier, Le Savoureux vit de bonne heure à quelles conclusions allait entraîner la logique de sa pensée. Trop sincère pour se rejeter dans le parti de l'affirmation « quand même, » il avait été amené à la foi par une crise trop profonde pour consentir à abandonner ce qui était devenu le fondement de sa vie morale, alors que, plus porté à réduire le nombre des dogmes aux besoins de la vie pratique qu'à spéculer sur leur essence, il ne se sentait pas de force à reconstruire après avoir détruit. Habitué à associer étroitement la piété et la moralité au point de ne pouvoir concevoir l'une sans l'autre, il se fit également un devoir de « tenir ferme ce qu'il avait » et d'ajouter la science à la foi. Ce libéralisme croyant, seul compatible avec le ministère évangélique

exercé avec zèle et franchise, le ramena de la *Revue de Strasbourg* à la *Revue chrétienne*, et d'une manière générale il suivit, nous écrit-on, « la voie qu'avait ouverte dès les premiers jours un théologien qui n'était ni l'adversaire ni le disciple de M. Scherer. »

Après une douzaine d'années de séjour à Limoges, Le Savoureux alla s'établir à Royan, « ville de contentement, » pour parler avec son excellente mère, qui aimait à mettre choses et gens en chansons, sans trop se soucier de la rime. Il ne sera pas hors de propos d'en dire un mot, si, comme le prétend Lamartine, il ne s'accomplit rien de grand dans ce monde qu'il n'y ait une femme dans l'affaire. Cette femme forte, qui s'était si bien acquittée de son devoir envers la patrie, était venue, au soir de la vie, battue du vent et de la tempête, se retirer auprès de son fils unique. La fuite d'Eugène l'avait fort inquiétée jadis ; la nouvelle de sa conversion au protestantisme l'avait plongée dans une profonde douleur. Ne sachant entre quelles mains il était tombé, elle avait d'abord écrit rondement au commissaire de police ou au maire de Bordeaux pour le faire rechercher. Dès l'enfance elle avait eu le goût des mesures énergiques, contracté l'habitude de prendre le taureau par les cornes. Très catholique, comme une Bretonne, et de plus fille d'un *chouan*, — à douze ans elle était allée, non sans hardiesse, réclamer son père, sa mère et une tante au tribunal révolutionnaire de Nantes ; et, par son ingénuité, avait obtenu leur mise en liberté ; — elle crut longtemps que son fils était perdu pour elle. Les nouveaux amis d'Eugène Le Savoureux durent lui écrire pour la rassurer. Quand elle le retrouva, respectueux, affectueux, et de plus transformé dans ses manières et son langage, la réconciliation fut complète. Elle conserva jusque sur le lit de mort l'inaltérable gaîté qui l'avait soutenue à travers une longue existence de travail et d'épreuves. Pieuse sans superstition, elle allait le dimanche matin à la messe et l'après-midi elle écoutait avec orgueil son fils « faire son prône. » On sait que sans l'intervention énergique du bouillant Carlstadt, qui était plus qu'un brouillon, — n'en déplaise à tous les moyenneurs, — le luthéranisme, à son début, aurait risqué de

faire halte dans ce compromis. La mère de notre ami fut enterrée catholique : ainsi le voulut son fils respectueux de la foi d'autrui.

Le Savoureux fut moins heureux dans son ministère à Royan que dans les postes antérieurs. C'était non une église, mais un poste d'*évangélisation* au milieu d'une population protestante qu'un comité de Genève s'efforçait de disputer au rationalisme. Un mouvement darbyste, doublé d'un *réveil*, ne tarda pas à se déchaîner non à Royan même, mais dans les campagnes, avec toutes les extravagances qu'engendre le dogmatisme populaire né du biblicisme. Après son départ, les choses allèrent si loin que la police dut s'en mêler. Le darbysme, qui, aujourd'hui, tend à disparaître pour céder la place à d'autres manifestations du même genre, mais d'espèce différente, était alors en ascendant. Il tirait naïvement toutes les conséquences de l'inspiration plénière admise par le public du Réveil. Chaque ignorant, homme ou femme, se proclamait docteur et dogmatisait à perte de vue, tranchant les plus hautes questions au moyen de la traduction de Lausanne et de la *Concordance* des Saintes Ecritures. Eugène Le Savoureux réussit du moins à grouper quelques âmes, pieuses sans pédanterie biblique, dans des réunions privées, où tous étaient égaux comme frères en la foi, mais où le pasteur demeurait le seul docteur.

On a pu espérer un instant que le darbysme rendrait un service spécial au public du Réveil, en l'épurant d'abord et ensuite en lui faisant toucher du doigt les travers de la théorie de l'Évangile-code. Malheureusement le darbysme a échoué comme bien d'autres choses : on n'a su empêcher les gens d'y tomber qu'en laissant libre carrière à leurs fantaisies dans les églises censées non-darbystes. Comment ne serait-il pas à la veille de disparaître comme parti alors qu'il tend à régner en maître dans le camp de ses prétendus adversaires? Le moyen de retenir sur la pente les gens sans culture, alors qu'on leur accorde les prémisses des erreurs dont on prétend les garder? La logique est inévitablement la plus forte, dût-elle conduire à l'absurde. Comme nous le disions au début, l'aile droite du Réveil en est à la dernière phase du piétisme en décadence, au

chiliasme, aux controverses sur les adiaphoras [1], aux guérisons par la prière, aux miracles, etc., etc. Peut-être fallait-il que le « parti des saints » fît ces cruelles expériences pour s'apercevoir qu'il avait tort de tenir en charte privée ces novateurs théologiques, qui au moins lui auraient rendu le service de les préserver de la dissolution par les extravagances. On a trouvé commode de s'incliner devant l'opinion la plus pieuse; depuis quelques années on commence à moissonner les conséquences résultant d'une piété sans intelligence et d'une foi ayant rompu avec la science. Qu'elle est donc fallacieuse, la prudence si vantée de nos modérés, de nos sages! Voilà où on aboutit en détournant l'attention du public des questions qu'il faudrait étudier, s'en remettant au temps pour les résoudre!

Au milieu de ces agitations, Le Savoureux travaillait pour l'avenir. Il ne devait pas le faire longtemps en paix. Malgré les devoirs de son ministère, et nous savons s'il les négligeait! il avait trouvé moyen de consacrer quelque temps à ses chers travaux hébraïques. Les études qu'il publia, en 1866, sur le texte de l'Ancien Testament, et qu'on peut lire dans le présent volume, lui valurent du comité de la Société évangélique qui le soutenait, cette observation *fraternelle*, « qu'il avait été envoyé pour convertir des âmes, non pour écrire des articles. » On lui demanda de remplir un questionnaire imprimé où il devait indiquer en chiffres le nombre des visites par semaine, le nombre des prières, le nombre d'âmes converties, etc., etc. Le Savoureux comprit qu'il n'était pas l'homme d'une pareille entreprise et donna sa démission. La séparation s'accomplit d'ailleurs dans les meilleurs termes.

Il accepta l'appel de la Société évangélique de France. Nommé à Paris en 1867, il n'y fut pas plus heureux. On lui reprochait, par ses études sur l'Ancien Testament, de décourager les souscripteurs. Ses articles aussi inquiétaient les « amis d'Angleterre. »

Le travail et la réflexion avaient apporté plus d'une modification aux idées théologiques de Le Savoureux. Il se faisait un

[1] Ceux qui en pourraient douter n'ont qu'à lire une page sur la *Danse* d'un goût parfait, d'une délicatesse exquise, d'un tact exemplaire. — Cet article topique se lit dans... *Évangile et Liberté* du 19 novembre 1886.

devoir de dire ce qu'il croyait être la vérité. Evitant avec soin de faire de la théologie en chaire, il s'appliquait d'autant plus dans ses leçons d'instruction religieuse à faire profiter la jeunesse des progrès de la science critique, afin de ne pas imposer à la foi des simples un fardeau que lui-même ne voulait plus porter. C'est dans cette pensée qu'il avait institué, pour les membres adultes de son église, à côté des assemblées d'édification, des réunions d'instruction qui se tenaient dans la salle de lecture. Il prenait, par exemple, quelques-uns des *loca probantia* de l'incrédulité voltairienne, le miracle de Josué, l'ânesse de Balaam, le livre de Jonas et cherchait à en faire comprendre le véritable caractère. Cette critique populaire, que l'esprit scientifique et le sentiment religieux maintenaient toujours sérieuse, conduisait naturellement à insister sur la véritable nature de la piété qui consiste essentiellement dans « une vie cachée avec Christ en Dieu. »

Que faisait au fond Le Savoureux ? Il popularisait les résultats auxquels sont arrivés en Allemagne et chez nous les théologiens les moins suspects d'hétérodoxie. Seulement ces hommes éminemment sages, tout en répudiant l'inspiration plénière en théorie, se laissent aller, dans la pratique, à parler comme le peuple et à agir comme s'ils la maintenaient toujours. De là leur bon renom. Devant le public ils parlent ou ils laissent du moins parler comme si tout ce qui est contenu dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament formait le contenu d'une dogmatique éternelle qu'il faut admettre sous peine de faire suspecter sa piété. Le Savoureux dut apprendre à ses dépens qu'on ne met pas impunément la pratique d'accord avec la théorie, et qu'il est fort dangereux, parmi les simples et les ignorants, d'avoir son franc parler. Il vint échouer contre la dogmatique intransigeante d'un cordonnier. On sait que ces artistes-là n'ont pas été sans influence sur le développement de la théologie moderne. Toutefois il ne se heurta ni au zèle ardent, au dévouement sans bornes d'un Georges Fox, ni aux hautes spéculations d'un Jacob Bœhme. « Mais, disent nos documents, la plupart de ces braves gens, habitués à la manne amphigourique des évangélistes, étaient plus rétifs que l'ânesse

de Balaam à la main qui voulait les conduire, et un savetier qui tenait à ce que Job ait été contemporain d'Abraham, et prétendait que Noé avait nourri des lions dans l'arche avec du foin, dénonça comme un scandale l'enseignement de son pasteur. Naturellement on sourit dans le comité ; mais il faut subir les exigences de la démocratie, et les leçons cessèrent. » « On sourit... mais les leçons cessèrent. » C'est bien ainsi qu'on procure de faciles triomphes à l'obscurantisme qu'on aurait mission d'éclairer. S'il fallait en croire certaines personnes, les évangélistes et les pasteurs en seraient réduits au rôle d'ignorantins ; étrangers à tout ce qui se passe autour d'eux, ils devraient faire leurs prônes comme les curés lisent leur bréviaire et disent leur messe. Nous aurions là ces fameuses « machines à conversions » dont Bost nous prédit l'avènement au début du Réveil.

Enhardi par les concessions qu'on se hâte de lui faire, pour gain de paix, cet esprit devient journellement de plus en plus entreprenant. Il s'est attaqué, récemment, à une institution entière, qui malheureusement à tremblé. A dire le vrai, elle s'était tant soit peu modifiée pendant ces quarante dernières années. Le temps avait radouci les angles, le dogmatisme avait tant soit peu fléchi : quelques bouffées de l'esprit de Schleiermacher pouvaient bien avoir passé par là; mais le tout était soigneusement édulcoré pour les besoins de la longitude et de la latitude : il n'y paraissait guère. Il y paraissait, au contraire, beaucoup trop aux yeux d'un revenant des plus verts, qui, après avoir dormi pendant quarante ans le sommeil d'Epiménide, se redresse tout à coup sur son séant, armé de pied en cap,

Pour réparer des ans l'irréparable outrage !

Il a donc le triste courage d'imputer à crime ce qu'on commet la faute, plus grave encore, de ne pas oser avouer rondement ! Que voulez-vous ? Il fallait vivre ! et comment vivre en ne ménageant pas les grognards écossais ? Il fallait vivre ! Nous n'en saurions vraiment pas découvrir l'absolue nécessité.

Un chrétien ne craint rien, ne dissimule rien ;
Aux yeux de tout le monde il est toujours chrétien.

N'est-ce pas un pauvre poète païen qui a fourni à Kant sa belle devise :

Summum crede nefas vitam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Le piétisme est en pays huguenots une plante importée et de serre chaude ; elle ne saurait vivre à la longue, faute de puiser ses sucs dans le sol. Ce n'est pas en tremblant devant des hommes auxquels on se dispose à passer sur le corps, en Ecosse même, qu'on réussira à le sauver.

Le Savoureux ne s'était pas encore remis des coups que lui avait portés l'obscurantisme, que son église était dispersée par l'année terrible. La chapelle et les écoles furent transformées en ambulances sous la direction du pasteur, qui plus tard reçut de la ville de Paris une médaille commémorative.

Il s'établit alors à Nice, où sa prédication simple, mais pénétrante, riche d'une longue expérience chrétienne et élargie par un travail de réflexion incessant, fut très goûtée de son nouvel auditoire. C'est pendant son séjour à Nice qu'on offrit à Le Savoureux la chaire d'hébreu à la faculté de Montauban. Mais n'étant pas muni de titres réguliers, il ne crut pas devoir opposer sa candidature à celle de M. Bruston.

Des circonstances extérieures l'obligeant à quitter Nice, Le Savoureux, en 1876, ramena dans son pays natal sa chère femme déjà mourante. Ce fut une partie de lui-même qui mourut avec elle. Cette « piété sans hypocrisie » qu'il avait partout cherché à développer dans son ministère, elle l'avait eue et pour ainsi dire vécue. Une grande sensibilité de cœur unie à une certaine froideur de tempérament, de l'enthousiasme pour tout ce qui était généreux et en même temps un grand sens pratique, une réserve timide vis-à-vis des gens et des choses, mais au milieu des circonstances les plus troublées un optimisme imperturbable, autant de qualités contraires qui se faisaient équilibre en elle et lui rendaient tout naturel l'accomplissement des devoirs les plus pénibles en face desquels on a

généralement besoin de prendre de l'élan. Elle avait horreur de la phrase et plus encore du « patois de Canaan ; » son expérience de la vie ecclésiastique lui avait fait classer, nous dit-on, le commun des mortels en trois catégories : « les sots, les malins, les jaloux. » Mais le classement fait, elle ne gardait plus d'amertume dans le cœur. C'était sa philosophie. Sa religion personnelle, c'était la sincérité dans la foi. Et c'est peut-être ce trait de caractère qu'elle appréciait le plus dans son mari auquel — se souvenant sans doute de ses luttes intérieures et de ses sacrifices souvent douloureux à l'évidence de la vérité, — elle rendait sur son lit de mort ce précieux témoignage : « Tu as toujours été un noble cœur ! » Elle fut simple et vraie jusqu'au dernier moment. Comme son mari lui lisait au culte du matin, quelques jours avant sa mort, le passage de saint Paul : *Or, s'il m'est avantageux de vivre dans ce corps et ce que je dois souhaiter, c'est ce que je ne sais, car je suis pressé des deux côtés, mon désir étant de partir de ce monde et...* — « Tais-toi, mon ami, lui dit-elle. Cela me fait mal... ce n'est pas vrai pour moi... Paul n'avait pas une famille, des enfants... Moi, j'aurais voulu demeurer avec vous, pour partager vos peines et vos joies... Mais que la volonté de Dieu soit faite... » C'est d'un mouvement semblable qu'en pareille circonstance une autre femme très franche, Mme Vinet, tempéra aussi le zèle intempestif d'un chrétien très avancé.

A partir de ce moment, privé de sa « sainte femme » (l'adjectif est d'une personne étrangère à la famille) qui le complétait en le modérant, Eugène Le Savoureux perdit pour ainsi dire de plus en plus le goût de la vie. Son caractère parut se transformer, sa gaieté bien connue fit place à une certaine misanthropie, disent les étrangers. Ses parents reconnaissent qu'il s'isola, laissa tomber ses relations, sauf deux ou trois amis lointains ; lassé de la lutte, il chercha une position où il pût exercer son ministère et se livrer à l'étude, à l'abri de toute tracasserie.

Pourquoi ne l'avouerions-nous pas ? en face de ces déclarations assez concordantes des étrangers et de la famille, nous inclinons à plaider au moins les circonstances atténuantes en

faveur de l'absent. Nous le ferons en empruntant le langage d'un catholique libéral qui a voulu chercher la vérité par lui-même, au lieu de s'endormir sur l'oreiller commode de la foi. Voici en quels termes il décrit les traverses du pauvre amant de la vérité : « Contraint de travailler pour vivre, le loisir et le calme lui font défaut. S'il entre dans l'enseignement, c'en est fait de son indépendance. S'il prend une carrière, il n'a plus pour l'étude qu'une attention distraite.

» La jeunesse fuit, l'âge arrive, la pauvreté devient lourde. Il est dur d'aimer la vérité plus que tout et d'être pour cela dédaigné. Ses contemporains le devancent, ses amis le délaissent, l'honorent à peine d'une indulgente compassion. Il lui faut un courage surhumain pour ne pas tomber dans la route. Que s'il rend dédain pour dédain, il s'aigrit et tourne au maniaque.

» Qu'importe au monde la vérité ? A ses yeux, l'essentiel est d'*arriver*. Pour arriver, il faut partir ou ne pas suspendre à tout propos son jugement. Entouré d'ambitions hâtives, le philosophe reste neutre ; il reçoit les coups de chacun. Les partis le repoussent, l'Eglise même le rejette.

» Il en appelle à l'opinion. Mais il s'est tenu loin de la foule ; ses amis ne peuvent le comprendre, ses adversaires le juger... Privé de conseil et d'appui, il se défie de lui même. Il est modeste, on le croit sot. Le voilà perdu pour jamais.

» Où trouvera-t-il la force, le temps, les moyens de surmonter tant de dégoûts ? Qui lui dira s'il n'a point vécu de chimères ? Doute poignant, doute cruel ! Combien en un siècle savent y résister ? Une âpre énergie le soutient. Il a vaincu les préjugés de l'enfance, les entraînements de la jeunesse, les soucis décourageants de l'âge mûr. Aimant sa patrie, ses semblables, il essaie de se faire entendre ; les sectes, les écoles conspirent contre lui. Il veut parler, nul ne l'écoute ; sa voix sans passion demeure sans écho. Il a vécu seul, il faut qu'il meure ignoré[1]. »

Comment s'étonner qu'un homme condamné à vivre d'un

[1] Jean Wallon, *Emmanuel ou la discipline de l'esprit* (discours philosophique), 1877. Voir *Critique philosophique*, p. 139, année 1878.

tel régime en ait le caractère transformé et même quelque peu aigri ? Pour jeter la pierre à de tels amants de la vérité qui souffrent de tous les échecs qu'elle subit, il faut être un homme pratique, un esprit médiocre, n'ayant jamais connu une grande passion, un petit caractère, absorbé par de petites combinaisons, un dogmaticien sceptique, se donnant tous les airs de travailler aux succès d'une cause que l'on tient pour perdue, en se gardant bien de rien faire, de peur de se compromettre, pour l'avancement de ce qu'on sait cependant être la vérité.

Un dernier désillusionnement était réservé à Eugène Le Savoureux. Ce n'est pas assez que partant de l'inspiration plénière, il fût arrivé au spiritualisme franc et net pour voir son activité compromise par le dogmatisme intraitable d'un savetier. Après avoir été un des adeptes les plus ardents, les plus conséquents des Eglises libres, il en était arrivé à mettre au dernier rang les questions ecclésiastiques, et il ne se fit aucun scrupule d'aller finir ses jours dans une Eglise nationale.

Nous touchons ici à un des points les plus délicats, les plus douloureux de notre position actuelle. Naturellement c'est dans les églises libres que le dogmatisme démocratique fait rage, et comme il y a des règlements en vigueur, les conséquences les plus pratiques peuvent en résulter. Sans doute, ces églises ont officiellement des professions de foi religieuses, morales et non dogmatiques, théologiques ; mais les mœurs ne risquent-elles pas toujours de prévaloir sur les meilleures institutions ? C'est là le péril imminent de l'heure actuelle. S'il en était temps encore, et s'il restait, hélas ! des gens pour comprendre, ce serait le moment de faire son profit de l'avertissement singulièrement opportun d'un adversaire réfléchi qui ne déclame pas, mais raisonne. « Tant que l'Eglise reste dogmatique, la séparation de l'Eglise et de l'Etat sert à peu de chose, la racine du mal n'est pas tranchée. La persécution par le bras séculier est supprimée et c'est tout : tous les autres maux que nous avons signalés se répandent sans obstacle au sein des Eglises dogmatiques séparées de l'Etat ; c'est ce que

fait connaître l'expérience[1]. » Il est certain que si le dogmatisme intolérant veut revenir à ses anciens errements, consistant à persécuter ses adversaires au lieu de leur répondre, il peut atteindre plus aisément ses fins dans une Eglise libre que dans une Eglise nationale.

Et voilà comment Eugène le Savoureux, enfant de la dessidence, fondateur d'Eglises libres, fut, dans ses vieux jours, pour trouver un peu de paix et de liberté, obligé d'entrer dans une Eglise nationale! Accueilli à bras ouverts par le président du consistoire de Paris, mais voulant entrer par la grande porte, il se refit étudiant à cinquante-cinq ans et alla à Montauban passer ses examens et soutenir sa thèse : *De l'origine du mal d'après l'Ancien Testament*, 1875.

Il n'eut qu'à se louer, nous dit-on, de son séjour dans cette forteresse de l'orthodoxie. Le contact avec la jeunesse surtout donna comme un renouveau à son esprit et à son cœur, et les étudiants d'alors ont gardé le souvenir de ces longues causeries où tout était remué avec une hardiesse qui n'étonnait que parce qu'elle s'alliait à une foi positive ; où il invectivait sans pitié les paresseux ou les peureux qui faisaient des études de théologie comme on suit un catéchisme de persévérance, pour ramener aussitôt par son sérieux ceux qui, entraînés par sa verve, étaient tentés de confondre la licence d'esprit avec l'indépendance de pensée. A quelques-uns, dans l'intimité, il ouvrait, comme le bon père de famille, le trésor de son expérience intime; leur montrant à séparer au crible de la conscience le bon grain de la paille vide; reparcourant avec eux la longue évolution de ses croyances dogmatiques pour leur prouver qu'il y a des pertes qui sont des gains, et que la vérité, celle pour laquelle il faut se dévouer, n'est pas dans tel article d'une confession de foi plus ou moins écourtée mais dans le cœur de celui qui la cherche sans hypocrisie.

C'est d'après les mêmes principes, au dire des mieux informés, qu'il avait élevé ses enfants. Il considérait leur éducation comme une partie essentielle de son ministère, et la né-

[1] Frédéric Chavannes, *Alexandre Vinet, considéré comme apologiste et moraliste chrétien*, 1883.

gligence ou la faiblesse dont font preuve à l'égard de leurs enfants tant de parents d'ailleurs très pieux, lui causaient une véritable irritation. Il tenait de sa mère, qui avait élevé six garçons, jusqu'à l'âge d'homme, dans le respect et la crainte de son autorité, des maximes pédagogiques qu'on ne trouve plus guère en vigueur qu'en Bretagne ; et la croyance au dogme de la coulpe héréditaire, qu'il avait rapportée de Genève, a pu contribuer aussi à donner, dans les premiers temps, à sa sollicitude paternelle un caractère particulièrement rigide. Mais peu à peu, à mesure que la critique effritait dans son esprit les angles du dogme calviniste, et que de leur côté ses enfants devenaient plus capables de réflexion, la discipline, que la douceur sans faiblesse de sa mère avait toujours modérée cédait de plus en plus la place à l'action morale. Non seulement il leur inspirait par son propre exemple le goût désintéressé du travail, mais encore il les associait de bonne heure à sa vie intérieure, soit dans l'intimité du culte domestique, soit dans de longues causeries qui retenaient toute la famille réunie autour de la table longtemps après que le repas était terminé. Devenu croyant à la suite d'une crise morale, il redoutait pour les siens ces illusions de piété qu'engendrent si facilement l'habitude du langage religieux et l'influence journalière d'un milieu ecclésiastique. Aussi, dès qu'ils arrivaient à l'âge où l'intelligence s'éveille, s'appliquait-il sans relâche à ramener leur attention sur les croyances que l'éducation leur avait rendues coutumières, estimant que la foi n'a de prix que si elle est un don volontaire, que la routine en matière religieuse est une impiété, et que la « glorieuse » liberté de Christ, dont parle l'apôtre, a pour premier fondement la conviction personnelle.

Ce fut certes une grande douleur pour le chrétien de voir, dans la suite qu'aucun de ses trois fils ne s'arrêtât auprès de lui sur cette voie du libre examen où il avait guidé leurs premiers pas, mais le spectacle de l'incrédulité à la fois violente et frivole dans laquelle tombent tant de jeunes gens par réaction contre le dressage piétiste qu'ils ont subi dans leur enfance, n'était pas de nature à lui faire regretter la méthode qu'il avait suivie. Il n'a jamais cessé, au contraire, de mettre la

droiture de conscience au-dessus d'une fidélité tout extérieure à des croyances religieuses qui étaient pour lui essentielles à la vie morale, mais qu'il savait être sans action sur la conduite dès qu'elles ne plongeaient plus leurs racines dans le plus profond du cœur.

A Castres, à Celles (Deux-Sèvres), à Meschers (Char.-Infér.), où il fut successivement pasteur, il se trouva représenter le parti évangélique dans un consistoire libéral. Ses collègues lui ont rendu ce témoignage qu'il était venu au milieu d'eux en homme de paix, qui, sans chercher à tout concilier, s'efforçait d'élever les questions, en mettant les grands intérêts du christianisme au-dessus des petits intérêts des partis.

C'est pendant cette période que Le Savoureux publia la plupart des articles réunis dans le présent volume [1]. Il collabora très activement à la revision récente de la version d'Osterwald (*Pentateuque*) et écrivit pour l'*Encyclopédie* l'article *Massore*. Les études exégétiques qu'il envoya à la *Revue de Montauban* ont été écrites dans un but de popularisation. En s'efforçant de faire pénétrer dans le public orthodoxe quelques aperçus critiques, il espérait contribuer pour sa part à rompre la raideur d'un dogmatisme dont l'ignorance étendait à des questions de science les affirmations absolues de la foi.

C'est à Meschers, près de Royan, dans une petite église, au bord de la mer qu'il passa ses dernières années. C'était la retraite qu'il avait rêvée pour ses vieux jours; il retrouvait sur ces falaises ensoleillées l'Océan dont le Breton a la nostalgie, comme le Suisse de ses montagnes; et dans ces bois de pins et de chênes verts, le calme, la paix et la solitude.

Une maladie de langueur le fit mourir lentement. Sachant que, s'il se rétablissait, il resterait incapable de continuer son ministère et de reprendre ses chères études, il cessa de vouloir vivre et attendit avec impatience la mort. Lorsque vint l'agonie, il écarta d'un geste ceux qui voulaient le consoler et son

[1] D'autres articles publiés dans la *Revue chrétienne* ou dans le *Bulletin théologique* (sur la *Palestine* d'Arnaud, les nouvelles versions de Paris, de Lausanne, de Perret-Gentil, sur la traduction des *Psaumes* de Bruston) n'ont pas été réimprimés.

doigt se souleva vers le ciel. Lui qui avait assisté tant de malades à leurs derniers moments, il se regardait mourir, et signalait à demi-voix, à sa fille qui le veillait, les indices de la mort qui l'envahissait. Il n'a pas éprouvé les terreurs de la mort, mais les luttes de la vie usent, les chagrins laissent des blessures et les désillusions de la mélancolie. Cet homme qu'on avait connu si gai, semblait enseveli dans la tristesse (13 juillet 1882).

(*La fin au prochain numéro.*)

QUELQUES
DIFFICULTÉS DU DOGME TRADITIONNEL
CONCERNANT LA VIE FUTURE[1]

PAR

E. PETAVEL-OLLIFF

IV

L'apôtre Paul était-il conditionaliste ?

Nous arrivons au sujet qui a occasionné l'article de M. Godet. L'apôtre Paul était-il conditionaliste ? MM. les professeurs A. Sabatier et Ménégoz, M. le pasteur Causse et, en dernier lieu, M. Charles Babut avaient répondu oui[2]. M. Godet dit non, et d'entrée il combat l'interprétation donnée par M. Babut à cette déclaration de l'apôtre : « Si Christ n'est pas ressuscité... ceux qui sont morts en Christ ont péri, *apôlonto*[3]. » Suivant M. Babut, le sens de ce passage « ne saurait faire l'objet d'un doute... » l'apôtre n'entend certainement pas que les fidèles défunts souf- » frent en enfer pour l'éternité, mais qu'ils ne revivront pas,

[1] Voir la livraison de novembre 1886.

[2] A. Sabatier, *ouvrage cité*. E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882. Ad. Causse, même sujet, *Rev. théol.*, 1883, p. 624. — C.-E. Babut, *De l'enseignement de saint Paul sur la vie future*, Rev. théol. 1885, p. 419. D'après M. Ménégoz, « tout le système théologique de Paul s'écroule » si l'on entend par « la *mort* autre chose que l'anéantissement de l'existence. » *Ouvrage cité*, p. 84.

[3] 1 Cor. XV, 18.

» qu'ils ont disparu, qu'ils sont anéantis. » Le raisonnement de l'apôtre serait le suivant : L'homme peut périr corps et âme. Etant pécheur, il marche au-devant d'une destruction complète, il est en train de retourner dans le néant d'où le Créateur l'avait fait sortir, mais la miséricorde divine est intervenue. Jésus nous a promis et reconquis une vie éternelle, et le Tout-Puissant a revêtu l'Evangile d'un sceau inimitable en ressuscitant Jésus d'entre les morts. Cette résurrection est devenue le gage de la nôtre ; mais si Christ n'était pas ressuscité, le sceau divin ferait défaut à l'œuvre de Jésus-Christ, ses promesses seraient illusoires, et rien ne garantirait plus une vie au delà de la tombe. Les fidèles défunts seraient entièrement perdus. Plongés dans la léthargie du Sheôl, ils ne sortiraient jamais de ce lourd sommeil. C'est pour toujours qu'ils seraient morts.

M Godet pense au contraire « que c'est de la condamnation » morale du pécheur non pardonné que Paul veut parler en di- » sant : *apôlonto*, « ils ont péri. » On sait qu'au point de vue traditionnel, dont M. Godet paraît être le défenseur, « condamnation morale » et « peines éternelles » c'est tout un. Paul aurait enseigné dans notre verset que si Christ n'est pas ressuscité, ses disciples n'ont d'autre perspective que les tourments éternels de l'enfer.

Ici recommencent nos difficultés. Nous soumettons à M. Godet :

1° Une difficulté philosophique. M. Godet voit dans notre verset la notion des peines éternelles. Cette notion suppose l'immortalité native et inaliénable ; mais, avec cette hypothèse à sa base, le raisonnement de l'apôtre ne soutiendrait pas l'examen. Si Paul eût admis que l'âme est naturellement impérissable, les Corinthiens, adversaires de la résurrection, auraient eu beau jeu contre lui. « Si Christ n'est pas ressuscité, auraient-ils dit, nous savons sur quoi nous rabattre : il nous reste l'immortalité de l'âme ; nous préférons même de beaucoup cette alternative à la promesse d'un corps qui serait un nouvel embarras, une prison et une chaîne. Avec le platonisme, on se passe avantageusement d'une résurrection. Christ n'est pas ressuscité, car les morts ne ressuscitent pas, mais ceux qui sont

morts dans la communion morale avec le Christ n'en seront certainement pas plus malheureux ; ils goûteront les joies ineffables des esprits purs. Ces joies sont les meilleures et les plus dignes. Avec une âme immortelle, on méprise et on écarte l'idée de rentrer dans les liens de la matière. »

Si Paul avait admis l'immortalité de l'âme, nous demandons ce qu'il aurait bien pu répondre aux adversaires de la résurrection. L'intrépide assurance de sa dialectique prouve évidemment qu'il ignorait ou voulait ignorer l'hypothèse platonicienne. Il la traite avec un dédain suprême. Il laisse à Kant le soin d'en démontrer la faiblesse. Il ne veut pas en entendre parler, à telles enseignes qu'il le déclare catégoriquement, si Christ n'est pas ressuscité, l'apôtre ne cherchera aucune consolation dans les prétendus privilèges des esprits purs ; il renoncera à la carrière apostolique et se fera matérialiste, épicurien plutôt que platonicien. C'est assez clair : « Si Christ n'est pas ressuscité, ceux qui ont cru en lui ne ressuscitent pas non plus, et si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourons[1]. » On n'est pas plus épicurien que cela. Si les adversaires de Paul avaient été épicuriens, Paul aurait abondé dans leur sens ! Ce serait illogique. Autant qu'on en peut juger, ces contradicteurs ne pouvaient être que des platoniciens.

Il semble que l'apôtre prenne plaisir à faire table rase du spiritualisme gréco-romain, lorsqu'il ajoute : « Si l'espérance que nous faisons reposer sur le Christ n'avait pour objet que la vie présente, nous serions les plus malheureux des hommes. » Cette déclaration implique qu'aux yeux de l'apôtre, si Christ n'était pas ressuscité, il n'y aurait aucun espoir d'immortalité. S'il y avait pour l'âme une immortalité séparée, le fidèle pourrait, devrait espérer une vie meilleure au delà de la tombe, quand bien même Jésus ne serait pas ressuscité. L'apôtre ne pourrait vraiment pas dire qu'en dehors de la résurrection le chrétien est le plus malheureux de tous les hommes. De même encore dans la conclusion de notre chapitre : « Soyez inébranlables,

[1] On touche au doigt la signification alors régnante de *mourir* : cesser d'exister.

dit l'apôtre, car votre travail ne sera pas vain. » Sur quoi repose ce « car »? pourquoi ce travail ne sera-t-il pas sans valeur? Parce que l'âme est immortelle? nullement, mais parce que, l'apôtre vient de le prouver, il y a une résurrection. Tout ce chapitre, toutes les épîtres de Paul, tout ce qui nous est raconté de lui dans le livre des Actes, tout le système paulinien est orienté dans le sens du conditionalisme.

En bon sémite, partout et toujours, l'apôtre foule aux pieds les prétentions de ces Grecs qui, vers de terre bouffis de vanité, s'arrogent l'immortalité du Tout-Puissant. On a remarqué le peu de succès de Paul dans la ville natale des Socrate et des Platon. Peut-être aurait-il mieux réussi s'il avait cru à l'immortalité de l'âme. Dans son grand discours à l'Aréopage, quel excellent exorde *ad homines* cette doctrine aurait pu lui fournir! « Athéniens, aurait-il dit, vous êtes les héritiers des sages qui ont eu la gloire de proclamer l'immortalité de l'âme. Leur croyance était loin d'être la certitude, Socrate se prenait parfois à douter de la valeur de ses preuves; il parlait d'un beau risque à courir. Athéniens, la certitude qui lui manquait, je vous l'apporte, je vous annonce un fait propre à confirmer la foi de vos ancêtres. » Introduite de la sorte, la doctrine de la résurrection aurait pu trouver meilleur accueil. Présentée isolément, elle ne provoqua que des sourires, l'auditoire se dispersa, et le grand apôtre ne put achever son discours. Dira-t-on qu'il y avait de sa faute et qu'il n'aurait pas dû se priver d'un moyen puissant de conquérir des sympathies? Il en faudrait dire autant de Pierre et de Jean, qui, vivant au milieu des Grecs et des Romains, n'ont jamais cherché dans l'immortalité de l'âme un point d'appui pour l'Evangile.

2° Une difficulté lexicologique. Nous avons déjà constaté, à propos des menaces de Jésus-Christ, que le sens vrai du verbe *apollunai* est *prendre fin*. L'interprétation qu'on nous oppose méconnaît ce sens historique et grammatical; elle lui substitue gratuitement celui d'*être éternellement coupable et malheureux*. En même temps, elle suscite :

3° Une difficulté grammaticale. *Apôlonto*, cet aoriste, qu'on

a l'air de nous objecter, se retourne contre l'interprétation traditionnelle. L'aoriste sert à désigner un acte accompli une fois pour toutes, « déjà consommé » : c'est l'expression dont M. Godet lui-même se sert. Comment n'a-t-il pas vu que l'aoriste de notre texte ruine l'interprétation traditionnelle? La perdition, au point de vue traditionnel, n'est pas un acte mais un état; elle n'est jamais consommée; le *processus* n'est jamais terminé; le supplice commencé se poursuit sans fin ni trêve; les damnés restent perpétuellement en état de perdition. Pour bien faire, au point de vue traditionnel, il faudrait ici, au lieu de l'aoriste, le présent : « sont en voie de perdition, » ou le parfait : « sont en état de perdition, » les défunts « demeurent perdus, » ou encore le futur : « ils périront[1], » leur sentence au jour du jugement sera la perdition, ils aboutiront à la perdition; mais jamais, dit Winer, l'aoriste n'a le sens du futur. Par une coïncidence assez curieuse, cette même forme *apôlonto* revient deux fois dans la même épître, lorsqu'il est parlé de ceux qui « *périrent* » par les serpents et sous les coups de l'exterminateur[2]. C'est bien de faits survenus à un moment donné et précis, non d'un état permanent, qu'il est question. Il faut donc traduire dans notre passage *ont péri* au lieu de *sont péris*[3].

En présence de ces trois difficultés, l'unique preuve de M. Godet n'est pas probante. Il insiste sur le verset 17 : « Si Christ n'est pas ressuscité... vous êtes encore dans vos péchés, » et il en conclut que les fidèles défunts seraient eux aussi dans leurs péchés, par conséquent, éternellement coupables et malheureux. Mais pas du tout. Suivant l'apôtre, si Christ n'est

[1] Comme par exemple dans Rom. II, 12.

[2] X, 9, 10. Comp. Ecclésiastique XLIV, 9.

[3] Les versions de Rilliet et de Darby méritent ici une mention honorable. De même la traduction anglaise revisée : *have perished.* M. Godet aussi traduit fidèlement, mais une pétition de principe fausse son interprétation. Il répondra que nous avons nous-même une idée préconçue, à savoir la négation d'une immortalité native et inaliénable, mais il n'ignore pas qu'en bonne logique c'est à celui qui affirme de faire la preuve de son affirmation. M. Godet ne nous a pas dit sur quoi il fonde sa *supposition implicite* d'une immortalité native et indéfectible. Sur lui pèse l'*onus probandi.*

pas ressuscité, il n'y a ni résurrection, ni immortalité. L'Evangile n'est plus qu'une immense déception, les apôtres sont de faux témoins, les fidèles des dupes, leur foi une chimère ; ils sont « encore dans leurs péchés. » Par conséquent, point de vie future, la mort va les engloutir, la mort qui a déjà frappé leurs frères défunts, la mort salaire du péché, la mort sans phrase, la mort fin de la vie et de toute vie. La « condamnation morale » n'immortalisera pas les vivants et ne ressuscitera pas les morts. Loin de là. Cette maîtresse des hautes œuvres qui s'appelle la mort détruira tant l'âme que le corps (Matth. X, 28). Le sort des défunts est réglé, « ils ont péri ; » car le Sheôl (nous l'avons vu) n'a qu'une valeur infinitésime, pratiquement égale à zéro, lorsque tout espoir d'une résurrection s'est évanoui.

N'est-ce pas assez lugubre comme cela ? Imaginer par surcroît une immortalité forcée, supposer que ces pauvres fidèles déçus seront la proie de supplices éternels, l'hypothèse, faite en l'air, paraît aussi révoltante que chimérique.

Elle répugne tellement que l'interprétation antiplatonicienne s'est imposée à plusieurs commentateurs, même non conditionalistes : Cruden, par exemple, dans sa *Concordance*, Webster et Wilkinson, le Dr Bloomfield et Bengel. « Les fidèles défunts, dit Bengel, seraient comme s'ils n'avaient jamais été [1]. » « Il faut, dit le savant et pieux Olshausen, tenir compte du fait que l'apôtre n'admet pas la possibilité d'une survivance de l'âme en dehors d'un organisme corporel. La doctrine de l'immortalité de l'âme est totalement étrangère à l'enseignement biblique ; on ne trouve ni le nom ni la chose. Des limites corporelles ont été assignées à tous les esprits créés [2]. »

Partant de l'à priori platonicien, M. Godet en arrive à doter finalement « tous les hommes », les réprouvés y compris, d' « un corps inattaquable à la mort. » Nous ne demanderons pas si cette expression est inattaquable à la grammaire, mais seulement si ces quatre mots ne pourraient pas se réduire à un seul : *immortel*, *impérissable* ou *indestructible*, en grec *athanatos* ou *aphthartos*. L'apôtre aurait bondi, semble-t-il, en

[1] *Gnomon, in loco* : « Nulli sunt... ac si nunquam fuissent. »

[2] *Biblischer Comment., in loco*. Cf. Olshausen sur Luc XVI, 24.

entendant appliquer de pareilles épithètes aux méchants. Bien loin d'obtenir l'incorruptibilité, *aphtharsia*, les méchants sèment pour la chair et moissonneront de la chair la corruption, *phthora*. L'apôtre, dans notre chapitre, déclare que « la corruption, *phthora*, n'héritera pas l'incorruptibilité, *aphtharsia*. » L'incorruptibilité est un état glorieux, le privilège exclusif de Dieu et des fidèles, le suprême objet de l'ambition des justes, un synonyme de la gloire éternelle. Le parallélisme des versets 42 et 43 assimile les deux substantifs *gloire* et *incorruptibilité*. Ira-t-on jusqu'à soutenir que les méchants ressusciteront pour la gloire ?

S'il reste fidèle à son point de départ, M. Godet se verra forcé, quoi qu'il en ait, de voir en Paul un universaliste [1]. Le « tous » du verset 22 désigne, suivant M. Godet, tous les hommes sans exception ; or, quelques lignes plus bas, au verset 28, nous retrouvons le même et identique *pantes* dans cette déclaration : « Dieu sera tout en tous. » Ce serait donc en définitive le salut universel. Le conditionalisme évite cet écueil, en limitant dès le début l'expression *pantes* à la totalité de ceux qui « revivront *en* Christ [2]. » Cette interprétation a pour elle la grande autorité de M. Reuss : « Tous ceux qui sont en Christ, dit-il, auront la vie, précisément parce qu'ils sont en Christ, lequel est l'auteur ou la cause de cette vie désormais indestructible... Au point de vue évangélique, il n'y a de vie qu'en Dieu et en Christ, hors de là il n'y a que mort. Les croyants, les régénérés seuls vivront; les autres passent par la mort temporaire dans la mort éternelle... il n'est pas question de la résurrection des incrédules [3]. »

[1] M. Godet est antiuniversaliste. Dans l'article qui nous occupe, il s'est exprimé comme suit : « M. Babut écarte l'universalisme ou la doc-» trine du salut final de tous et cela par des raisons qui ne nous parais-» sent pas pouvoir être rejetées. »

[2] Le vers. 22 pourrait se paraphraser ainsi : De même que tous les hommes qui meurent sont les branches d'un arbre dont Adam est le tronc, de même tous les hommes spirituellement unis à Christ sont les sarments qui, au printemps de la résurrection, recevront du cep une vie nouvelle.

[3] *Epîtres pauliniennes*, I, 260 ; *Histoire de la théologie chrétienne*, 1852,

M. Godet fait appel à l'Apocalypse; elle nous paraît donner raison à M. Reuss en faisant de « la mort seconde » le sort final des réprouvés (XXI, 8). Suivant M. Godet, ces mêmes réprouvés deviendraient, au contraire, « inattaquables à la mort. » N'a-t-il voulu parler que des corps? nous remarquerons que l'esprit vit tant que le corps vit; car, dit Jacques, « le corps sans esprit vital est mort. » Peut-on bien être simultanément en proie à la mort seconde et « inattaquable à la mort? »

Un jour viendra où « la mort sera détruite, » suivant la déclaration de Paul. L'Apocalypse enseigne symboliquement la même chose en disant que la mort sera jetée dans l'étang de feu et de soufre (XX, 14). Cela veut dire que dorénavant personne ne mourra plus; mais il y aura eu préalablement des morts, des êtres qui seront « comme s'ils n'avaient jamais été[1].»

Passons maintenant avec notre guide des Corinthiens aux Ephésiens. « Vous étiez morts dans vos fautes et vos péchés, » dit l'apôtre aux Ephésiens. M. Godet parle de cette déclaration comme si les conditionalistes en avaient fait une arme en faveur de leur doctrine. En réalité, si l'on remonte à l'origine de cette controverse, ils se sont contentés de soutenir que ce passage ne prouvait rien contre eux[2]. Ce sont les traditionalistes

II, 234, 241. « On fausserait la pensée de Paul jusqu'à la contredire, si l'on appliquait à la résurrection des injustes ce qui est dit 1 Cor. XV, 42-47, de la nature du corps ressuscité. » (C. Babut, *Rev. théol.*, 1885, p. 397.) Au verset 52, « les morts » désignent seulement *les fidèles morts*, puisque leur résurrection précède la mutation des fidèles vivants, de même que celle-ci précède la résurrection universelle, que M. Godet place dans le verset 24.

[1] Abd., 16. Comp. Ezéch. XLVII, 11. — Le dogme traditionnel ne parvient pas à expliquer Apoc. XX, 14. Le « séjour des morts » ne saurait désigner ici ceux qui y sont renfermés, puisqu'au verset précédent « la mort et l'enfer » ont déjà livré tous leurs captifs. D'autre part l'universalisme dépasse l'optimisme de l'Ecriture, qui nous parle des méchants obstinés comme des enfants mort-nés de l'humanité future. La prophétie d'Ezéchiel XLVII, 11, semble faire allusion au souvenir que laisseront ces victimes du péché. Combien de fruits verts et véreux qui tombent avant la plus abondante récolte!

[2] Voir par exemple *Pauline Theology*, par H.-L. Hastings. Cet écrit, qui

qui l'ont invoqué comme une preuve. Ils ont raisonné à peu près comme suit : « La mort des Ephésiens inconvertis était » une mort spirituelle ; cette mort ne tue pas ; ses victimes peu- » vent donc vivre éternellement. » A quoi nous avons répondu : Toute mort tue. Il y a plusieurs vies chez l'homme, la mort spirituelle tue la vie spirituelle, mais sans immortaliser les vies qu'elle ne détruit pas. Tant s'en faut ! L'homme sans la vie de l'esprit est un être incomplet, et si le péché détruit en lui l'aptitude à recevoir cette vie-là, l'homme devient un être monstrueux. La nature nous enseigne que les monstres ont en général la vie courte. On a vu des tortues se mouvoir longtemps après qu'on leur avait tranché la tête ; la décapitation n'était pourtant pas pour ces animaux un gage de longévité. Le palmier dont la cime se dessèche doit périr tout entier ; c'est ainsi que la mort spirituelle, loin d'exclure la mort totale de l'individu, en est le sinistre prélude. D'après le savant Oehler, c'est par l'esprit que l'âme a conscience d'elle-même [1]. Séparée de l'esprit, elle perdrait sa personnalité. C'était à peu près l'opinion du célèbre professeur Beck de Tubingue [2]. M. Godet pense aussi que la mort éternelle, ou mort seconde, s'opère par « la consommation de... la séparation de l'âme avec l'esprit [3]. » Sans doute, la conscience, la conscience morale tout au moins, fait partie de l'esprit tel que M. Godet l'entend. Serait-il indiscret de demander à notre vénérable antagoniste quelles sont les destinées probables de l'âme humaine après ce divorce définitif, comment elle pourrait être autre chose qu'une machine irresponsable, quelle pourrait être l'utilité de pareilles machines dans l'univers, comment enfin l'indestructibilité de ces machi-

a pour but spécial de réunir toutes les déclarations de l'apôtre sur le point dont il s'agit, ne mentionne même pas Eph. II, 1. Les conditionalistes n'ont jamais cité Rom. II, 9 à l'appui de leur opinion. Ils ne prétendent donc pas que « toutes les expressions dont Paul se sert pour dé- » signer l'état de condamnation qui résulte du péché, impliquent une sup- » pression de l'existence. » C'est un petit ridicule que M. Godet leur prête.

[1] *Vet. Test. Sententia*, p. 15.

[2] *Psychol. bibl.*, chap. I, § 15.

[3] *Comm. sur l'Ep. aux Rom.*, t. I, p. 442.

nes s'accorde avec la conception d'un Dieu qui serait « tout en tous ? »

Il existe une autre manière d'expliquer le passage relatif à la mort des Ephésiens. On y a vu une prolepse, l'anticipation de la mort finale et totale qui menace le pécheur obstiné. Nous avons consacré, il y a quelques années, bien des pages à l'appui de cette interprétation. Elle a été soutenue en principe par Meyer, qui passe pour le meilleur commentateur allemand des épîtres de Paul, et par Cremer [1].

Nous avons rencontré plus récemment un passage qui paraît faire pencher décidément la balance de ce côté-là; c'est le verset où Paul donne aux inconvertis l'épithète d'« infirmes » ou de « malades [2]. » Si l'apôtre appelle tour à tour « morts » et « malades » les mêmes individus, au même moment de leur existence, il en résulte que la mort dont il parle est proleptique. Jésus aussi donne le nom de « malades » à ceux qu'il appelle « morts » dans d'autres occasions [3]. Il y a une mort à l'œuvre et une mort consommée, une *mors moriens* et une *mors mortua*. Les Ephésiens avant leur conversion étaient en train de mourir, sur le chemin de la mort éternelle, virtuellement morts, moribonds. La mort les tenait dans ses chaînes, leur perdition était imminente. Paul indique le terme auquel le péché aurait finalement conduit ses lecteurs, s'ils n'avaient pas reçu l'Evangile.

Sortons un instant des textes, allons au fond des choses. Les Ephésiens inconvertis étaient-ils absolument morts au point de vue moral et religieux? Non, puisque saint Paul lui-même déclare que « la conscience des païens leur rend témoignage ; » une conscience qui parle, n'est-ce pas un principe de vie mo-

[1] H. Cremer, dans son *Lexique* du Nouveau Testament, combat aussi la notion de *mort spirituelle*: « *Thanatos*, dit-il, n'a pas dans le grec biblique le sens généralement admis d'insensibilité morale et spirituelle... Ce sens, qui a l'air profond, émousserait la pointe de l'expression dont il s'agit... *Nekros*, dans Eph. II, 1, 5 et Col. II, 13, ne désigne pas ce qu'on a appelé *mort spirituelle*. Il signifie *dévolu à la mort*, condamné à mort. »

[2] Rom. V, 6, cf. 1 Cor. VIII, 11. L'apôtre dit aussi qu'ils sont *périssant apollumenoi*, en train de périr, non encore *perdus*. 1 Cor. I, 18; 2 Cor. II, 15; IV, 3; 2 Thes. II, 10.

[3] Matth. VIII, 22; IX, 12, etc.

rale ? Les Juifs inconvertis avaient « un zèle sans connaissance ; » le zèle religieux, fût-il aveugle, n'est-il pas un symptôme de vie religieuse ?

Encore une fois, si l'on préfère la notion de *mort spirituelle*, on n'en pourra rien tirer contre le conditionalisme, qui peut l'adopter sans inconvénient ; mais le sens proleptique est plausible, il est appuyé par des autorités très respectables[1]. L'accusation de « tordre » les paroles apostoliques que M. Godet lance à cette occasion paraît donc excessive; nous la laissons retomber sur MM. Meyer, Cremer et Babut qui sont de bons paratonnerres.

Embarrassé par une idée préconçue, M. Godet a dit de la mort spirituelle qu'elle était « un état de mort intérieure. » Une tautologie n'est pas une définition. Dans la même page, cette même mort devient « un appauvrissement spirituel, un état misérable. » Il n'y a là qu'un appauvrissement de la notion de mort. Et comment, avec ce sens appauvri, expliquer tant de passages dans lesquels l'apôtre nous invite à « faire mourir » le vieil homme ? Le but ne serait-il pas l'extirpation complète et finale du péché ? M. Reuss s'est-il trompé en disant qu'il s'agit de « l'anéantissement du mauvais élément dans l'homme, du péché ou de la chair ?[2] » En bonne lexicologie, la palme revient au conditionalisme, seule théorie qui laisse partout au même mot le même sens fondamental. Nous mettons nos contradicteurs en demeure de citer un seul texte dans lequel *mort* et *mourir* ne désignent pas une rupture de rapports organiques, la cessation d'une ou de plusieurs vies.

« Dans les nombreux passages où Paul s'explique sur le sort des méchants (on en a compté vingt-cinq), il emploie constamment des termes qui éveillent l'idée de destruction. Une ou deux fois, il parle de tribulations ou de souffrance, mais il n'ajoute pas que cette souffrance sera sans fin[3]. » M. Godet n'en

[1] M. Babut a aussi relevé le rôle incontestable de la prolepse dans les écrits de Paul. *Art. cité*, p. 399.

[2] *Histoire de la théologie apostolique*, 1852, t. II, p. 163.

[3] C. Babut., *art. cité*, p. 416. M. Hastings, auquel M. Babut emprunte ce chiffre de vingt-cinq passages, met l'Epître aux Hébreux au nombre des lettres pauliniennes.

persiste pas moins à voir dans l'apôtre un partisan des peines éternelles; toutefois il ne trouve dans les épîtres pauliniennes que deux textes à l'appui de cette opinion: 1 Cor. XV, 17, que nous avons déjà étudié, et 2 Thes. I, 9. Suivant M. Godet, « une » destruction éternelle provenant de la face de l'Eternel et de » la gloire de sa force, » désigne plus naturellement un état de » misère résultant de l'éloignement permanent de cette face et » de cette gloire, qu'un coup instantané, foudroyant, partant de » son regard, et suivi d'un anéantissement éternel. »

Ici encore l'Ancien Testament expliquera le Nouveau. Il suffira d'en citer quelques passages pour écarter l'interprétation qu'on nous propose: « Le feu marche devant la face de l'Eternel, est-il écrit, il consume de toute part ses ennemis.... Au moment de ton apparition (littéralement *de ta face*), tu feras d'eux comme une fournaise ardente; l'Eternel dans sa colère les engloutira[1]. » Dans notre passage, Paul dit des méchants ce qu'il dira plus loin de leur chef, l'Antéchrist: « Le Seigneur Jésus le détruira par le souffle de sa bouche et l'anéantira par l'éclat de son avènement. » (2 Thes. II, 8.)

[1] Ps. XCVII, 3, 5; XXI, 10. Comp. XXXIV, 17 et Lév. XX, 6. *Apo prosôpou* indique la cause efficiente et présente de la destruction. C'est un hébraïsme qui signifie souvent *par un effet de;* par exemple, dans Ps. XXXVIII, 6, *mipné hiwaleti*, « à cause de ma folie, » littéralement: « loin de la face de ma folie, » et dans les Septante: *apo prosôpou tès aphrosunès mou*. Déjà, au verset 3 du même psaume, nous trouvons deux exemples de la même locution dans le même sens: « Il n'y a rien de sain dans ma chair à cause de sa colère » (littéralement *loin de la face de*); « il n'y a plus de vigueur dans mes os à cause de mon péché » (littéralement aussi *loin de la face de mon péché*). Voir encore: Gen. VI, 13; Lév. IX, 24; Deut. XXVIII, 20; Jos. V, 1; Néh. V, 15; Ps. LXVIII, 2, « la cire fond *au* feu, » non *loin du* feu, on pourrait presque traduire *auprès* du feu. LX, 6, Delitzsch remarque à propos de ce verset que *mipné* indique la raison et le motif. LXXX, 16; Esa. X, 27; Jér. IV, 26: toutes les villes sont détruites *devant* l'Eternel, *devant* son ardente colère. *Loin de* son ardente colère serait un contresens. Osée X, 15. — De même dans le Nouveau Testament: Act. III, 20, les temps de rafraîchissement viennent *de la part* du Seigneur, *par* sa présence. *Loin de sa face* serait absurde. Dans notre verset 9, la notion de « force » a sa raison d'être en vue d'une œuvre de destruction; elle n'en aurait guère s'il s'agissait d'une *séparation*, d'autant plus que la séparation existe déjà par le fait de la révolte du pécheur. En résumé, 2 Thess.

« Comment, dit encore M. Godet, appliquer dans l'Ecriture, » qui ne fait pas d'ontologie, le mot *éternel* à un état qui ne » serait plus perçu ni senti? » Pour répondre à cette question, nous nous bornerons à la mention d'un texte seulement : « Ils ont fait de leur pays un objet de désolation, d'éternelle moquerie ; tous ceux qui y passent secouent la tête[1]. » N'est-ce pas là un opprobre perpétuel, qui n'est plus ni perçu ni senti?

Décidément Paul échappe à l'orthodoxie traditionnelle. Pour l'y retenir, M. Godet se voit contraint de faire appel à la subordination de l'apôtre : « Si le Seigneur s'est prononcé sur le » point qui nous occupe, dit-il, l'opinion du disciple n'est plus » en question. » Il nous semble que cette preuve présente trois inconvénients : d'abord, elle introduit un élément dogmatique dans une question d'exégèse. En second lieu, la réciproque pourrait être maintenue comme suit : l'apôtre connaissait la pensée du Seigneur, l'apôtre était conditionaliste, le Seigneur l'était donc aussi. Enfin et surtout, la dite preuve a pour prémisse une supposition gratuite, et, croyons-nous, erronée.

En parfait accord avec l'étude que nous venons de faire des menaces de Jésus, M. D.-H. Meyer a constaté, dans un ouvrage des plus sérieux, que l'Evangile de Matthieu est conditionaliste[2]. Le même caractère est plus évident encore dans les autres Evangiles, dans celui de Jean en particulier.

I, 7-9, pourrait être interprété comme suit : Les rebelles subiront leur peine, à savoir une destruction absolue et finale, par un effet de la présence du Seigneur et de sa puissance glorieuse, lorsque, descendant du ciel, il apparaîtra au milieu des flammes dévorantes.

A l'appui du sens donné à *mipné*, on peut examiner encore dans le dictionnaire de Gesenius et dans le texte hébreu les exemples de Ex. VIII, 20; Jug. VI, 6; Esa. LXIII, 19; LXIV, 1; Jér. IX, 6 [7]; XV, 17; Ezéch. XIV, 15; Mal. IV, 1. On verra bien que, dans l'Ancien Testament, les méchants sont souvent menacés d'être *consumés* par « le feu de la face » de l'Eternel. Dans le Nouveau Testament : « Notre Dieu aussi est un feu » consumant... un feu ardent doit dévorer les adversaires. » Il n'en est pas ainsi dans l'orthodoxie traditionnelle : Dieu ne consume pas ce qu'il consume, et ses adversaires sont incombustibles.

[1] Jér. XVIII, 16; comp. XX, 11; XLIV, 12; XLIX, 13; Dan. XII, 2. Voir aussi la note de M. Byse, p. 30 de *Notre durée*.

[2] *Le Christianisme du Christ*, p. 307, ss., 486, 491, ss.

V

Conditions de l'existence.

Existe-t-il une corrélation nécessaire entre le bien moral et l'immortalité des fidèles, entre le mal moral et l'anéantissement final des réprouvés ?

M. Godet répond négativement. « Au point de vue biblique, » dit-il, la notion du bien moral est absolument distincte et » indépendante de celle de l'existence ou de l'être métaphysi- » que. » Il n'y aurait donc aucune raison intrinsèque s'opposant à ce que le pécheur subsistât éternellement. Cette opinion nous paraît à la fois irrationnelle et antibiblique. L'être, tel que nous le fait connaître l'analogie universelle, est soumis à des conditions d'existence ; il ne subsiste qu'en vertu d'une double série de rapports : rapports intérieurs entre ses divers éléments constitutifs, rapports extérieurs avec d'autres êtres ; faire cesser les rapports de l'être ce sera le détruire. Or le péché tend à la suppression des rapports normaux, il en établit d'autres qui, étant contre nature, deviennent de plus en plus difficiles ; finalement ils deviennent impossibles et aboutissent à l'arrêt des fonctions. La locomotive qui déraille s'arrête bientôt. Tout désordre tend à la destruction de l'être individuel. Les passions grossières abrutissent l'homme et le tuent. L'égoïste finit par périr dans une sorte d'asphyxie ; l'orgueil excessif produit la démence. « J'ai mis devant toi, disait Moïse, la vie et le bien, la mort et le mal » (Deut. XXX, 15). En d'autres termes, le bien moral perpétue la vie ; le mal moral produit la mort. Ce n'est pas de vie mystique qu'il s'agit ; Moïse dit encore : « Cette loi est votre vie *et la prolongation de vos jours*... Si votre cœur se détourne, vous périrez *et ne prolongerez point vos jours*[1]. » Dans la langue hébraïque, le mal moral est désigné par des mots dont l'étymologie rappelle en général des notions de destruction ou de non-être[2].

[1] Deut. IV, 40; V, 33; XXXII, 47. Cf. Ps. XXI, 5 ; XCIV, 23 ; Prov. III, 2, etc.

[2] *Ra'* de *râa'*, briser avec bruit ; *shâûh*, dévaster, d'où *shâw*, iniquité. *Hèbèl*, *rîq*, *'awôn*, *awèn*, *tôhou*, vacuité, vanité, inanité, défaut de réalité,

L'immortalité exclusive du bien n'est pas seulement « jéhoviste, » elle fait partie de l'Evangile. On la retrouve dans cette parole de Jean : « Celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. » (1 Jean II, 17.) La notion de permanence se trouve isolée et mise à nu. Paul rappelle la promesse ontologique du cinquième commandement : « Afin que tu vives longtemps sur la terre. » D'autre part, il est dit que le péché conduit à la décomposition de la pourriture (Gal. VI, 8), et que l'arbre stérile sera coupé, jeté au feu et brûlé (Luc III, 9; XIII, 9; Jean XV, 6).

M. Godet suppose que cette corrélation, — du bien et de l'immortalité, du mal moral et de la cessation de l'existence, — est d'origine platonicienne. On en trouve bien quelques traces dans les écrits du fondateur de l'Académie[1]; il est même re-

néant, sont souvent aussi des synonymes du *péché*. *Nebâlâh*, crime, vient de *nâbal*, se flétrir, dépérir; l'athée, *nâbal*, a le cerveau malade. Gesenius rapproche cette racine de *nâfal*, tomber. Le « fils de Bélial » est un homme de rien, sans valeur; de même en grec *phaulos*, sans valeur, puis mauvais, d'où en allemand *faul*, pourri. En français même, le mot *mal* dérive de la racine sanscrite *mar* ou *mal*, triturer, broyer; la *vertu* est la force suprême de l'homme, le *vice* désigne tout d'abord un défaut, une lacune, une faiblesse voisine du non-être. Les langues sont des miroirs qui reflètent les pensées profondes des peuples. — Article *Mal*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, tom. VIII.

[1] *Répub.*, l. X, 608, c. « Reconnais-tu qu'il y a du bien et du mal? — Oui. — As-tu de l'un et de l'autre la même idée que moi? — Quelle idée? — Que le mal est tout ce qui détruit et corrompt; le bien, ce qui conserve et améliore. — Oui. — Chaque chose n'a-t-elle pas son mal et son bien? L'ophtalmie, par exemple, est le mal des yeux; la maladie, celui de tout le corps; la nielle, le mal du blé; la pourriture, celui du bois; la rouille, celui du fer. — Cela est vrai. — Le mal ne gâte-t-il pas la chose à laquelle il s'attache? Ne finit-il point par la dissoudre et la ruiner totalement? — Oui. »

Malheureusement égaré par une opinion préconçue, Platon n'applique pas à l'âme humaine le même raisonnement. Parce qu'il y a des méchants qui prospèrent et déploient jusqu'à la fin de leurs jours une grande habileté, Platon en conclut que l'âme est indestructible. Nous croyons au contraire que le péché trouble le fonctionnement des facultés de l'âme et que, suivant la loi de rétrogression, cette perturbation doit aboutir à l'arrêt des fonctions psychiques, bien que la brièveté de la vie de l'homme sur la terre ne permette pas toujours de constater ce résultat final. Mais

grettable qu'il n'ait pas été conséquent sur ce point ; mais évidemment il n'était pas conditionaliste, puisqu'en éternisant l'enfer il immortalisait les grands criminels.

On en peut dire autant de certains Pères de l'Eglise. Ils avaient retenu quelque chose du principe biblique ; malheureusement le platonisme les rendit inconséquents, comme Platon lui-même : « A le bien considérer, disait Augustin, le mal s'éloigne de l'être et tend au non-être [1]. »

M. Godet nous oppose certaines recrudescences d'énergie au sein d'une vie coupable ; elles s'expliquent à nos yeux par le gaspillage plus ou moins désordonné que le pécheur peut faire des trésors de vie qui lui sont confiés. Que d'insensés qui jouent gros jeu de leur reste ! M. Godet nomme Satan. Lui surtout est un grand prodigue. Ses ressources nous paraissent inépuisables, et son existence interminable, parce que nous sommes éphémères ; l'œil prophétique de Jésus a vu Satan « tomber du ciel comme un éclair. » Le feu éternel aura raison de cette créature contingente et incorrigible. Paul annonce son écrasement final. En attendant, il y a dans le monde des rebelles un dernier reste d'ordre moral, une certaine discipline, car, dit Jésus, « un royaume divisé contre lui-même ne saurait subsister. » Satan et ses suppôts n'en seront pas moins finalement anéantis. L'Ecriture est formelle dans ses déclarations à cet égard. Le Fils de Dieu s'est incarné « afin d'anéantir le diable, » dit l'auteur de l'épître aux Hébreux [2]. L'épisode du mal dans l'histoire de l'univers ne sera en définitive qu'une parenthèse, dont la possibilité était indispensable à l'éclosion de la liberté.

la Bible nous révèle ce que la raison, éclairée par elle, confirme. L'analogie des lois de la nature vient à l'appui du même enseignement. Cet accord constitue le positivisme chrétien, qui permettra à la morale de prendre pied sur un terrain concret et objectif en quelque sorte.

[1] *De moribus Manich.*, l., II, § 2, s ; comp. *Conf.*, l. VII, chap. 12.

[2] II, 14, s., traduction Segond. — *Katargein*, le terme employé par Paul en parlant de la suppression de la mort, 1 Cor. XV, 26, comp. 54 ; 2 Tim. I, 10. Comp. Apoc. XXI, 4 ; 2 Cor. III, 7 ; V, 4 ; 2 Thes. II, 8 ; Rom. XVI, 20, et Gen. III, 15. — Le Diable est le Serpent dont la tête est *écrasée*. (Apoc. XX, 2.) Cette forte image écarte la notion d'une vie interminable.

VI

Le mystère.

M. Godet termine son article en prenant la défense du mystère, dernier abri des dogmes insoutenables. « Ce que nous » avons à faire, dit-il, est d'écouter, de veiller et d'attendre. » Ecouter, soit, encore faut-il comprendre ce qu'on écoute. « Le refus d'interpréter et de commenter les textes est un » symptôme de la disparition prochaine d'une doctrine qui se » meurt[1]. » L'eschatologie a sa place dans la dogmatique, de même que la dogmatique a la sienne dans la théologie. Comme toute science, la théologie a ses mystères, mais en acceptant humblement les faits de l'Evangile, elle s'efforce de les systématiser ; elle a pour but de résoudre les difficultés, d'accorder les contradictions apparentes, de préciser l'indéterminé. En un mot, elle cherche à restreindre autant que possible le domaine de l'incompréhensible. Comme le disait naguère M. Gretillat : « La synthèse, une synthèse conforme d'ailleurs à la nature du » fait chrétien qui est l'objet de la théologie, peut et doit être » cherchée dans le sein de la donnée chrétienne elle-même, » entre les éléments dont elle se compose et qu'elle-même » nous fournit[2]. »

La sagesse chrétienne ne consistera pas à répéter machinalement des phrases inintelligibles, dont on fera bientôt des *shibboleth*, des mots de passe. La Bible n'exclut ni la raison, ni l'expérience, ni l'étude de la nature. La suppression des recherches eschatologiques mutilerait la théologie. D'ailleurs, à défaut d'une saine eschatologie, tout homme en fera secrètement une mauvaise ; il n'est personne qui n'ait par devers soi une eschatologie quelconque. Suivant M. Recolin, ce qui manque surtout au protestantisme évangélique, c'est « une dogmatique à la fois plus précise, plus vigoureuse et plus profonde[3]. » De

[1] Goblet d'Alviella, *Le rationalisme religieux aux Etats-Unis*. Revue des Deux-Mondes, 1er avril 1883.

[2] *Exposé de théologie systématique*, Neuchâtel, 1885, t. I, p. 190.

[3] Rapport présenté à la Conférence universelle de l'Alliance évangélique, à Copenhague, en 1884.

toutes les parties de la dogmatique, l'eschatologie est restée la plus informe, la plus nébuleuse ; c'est le chaos. Il en est d'elle comme de l'époque des Juges, où chacun faisait ce qui lui semblait bon. Pourtant elle est d'une grande importance ; un sage l'a dit :

En toute chose il faut considérer la fin.

On nous propose une trève dans l'incompréhensible, qui plus est, dans le contradictoire. Nous aurons garde de l'accepter ; d'autant moins qu'elle serait au bénéfice exclusif du dogme traditionnel, qui coucherait sur ses positions. *Beati possidentes*, disait M. de Bismarck. Une superstition séculaire a formulé un certain dogme qui fait encore autorité. La conspiration du silence serait tout au bénéfice de ce dogme-là. On pourrait le comparer à un prétendant qui dirait à propos d'un héritage contesté : « *Quia nominor leo*, je m'empare de l'actif ; quant au passif, il est très sujet à controverse ; je l'abandonne à mes compétiteurs. »

Nous croyons avoir examiné toutes les objections de M. Godet contre une doctrine qui nous paraît résoudre mieux que d'autres le problème eschatologique. Nous espérons qu'il sentira la nécessité d'opposer une conception supérieure à celle qu'il attaque. Le dogme traditionnel est à nos yeux une épouvantable calomnie contre le Père céleste ; il discrédite l'Evangile. Il soulève en outre maintes difficultés. Nous venons d'en signaler quelques-unes. M. Godet, dont l'article a provoqué le nôtre, nous apportera la lumière qui nous fait peut-être défaut. Nous nous assurons qu'il nous pardonnera d'avoir défendu contre lui une conviction qui prime toute considération personnelle. Il n'abusera pas contre nous de sa grande autorité ; il ne prodiguera pas les jugements sommaires ; il ne nous opposera pas une fin de non-recevoir ; il aura la patience d'entrer dans les détails indispensables ; il supposera que si nous errons c'est de très bonne foi ; enfin, il se rappellera qu'un nombre croissant de théologiens sérieux, en Allemagne, en Angleterre, en Ecosse, en Hollande, en Amérique et jusque dans les pays de langue française, sont parvenus au résultat que l'examen des faits nous impose.

P. S. — Cet article était déjà sous presse au moment où paraissait le second volume du *Commentaire* de M. Godet sur la première Epître aux Corinthiens. Nous avons aussitôt lu les cent vingt pages relatives à « la résurrection des corps. » Cette attachante étude nous a fait du bien; nous avons d'autant plus déploré la présence de la « mouche morte » du dualisme, qui gâte le parfum. Quant à nos objections, loin de les dissiper, ce commentaire les renforce.

Pages 324, s. et 411, il avoue que les adversaires de la résurrection, à Corinthe, avaient des attaches platoniciennes, et, page 395, il signale fort bien un des dangers de leur doctrine. Les pages 347 et 349 prouvent que nous ne nous étions pas trompé en supposant que M. Godet est partisan de l'enfer éternel, bien que, page 363, il ouvre une porte de sortie à une certaine classe de réprouvés.

Pages 358 et 361, le commentaire traduit à plusieurs reprises *katargein* par *abattre*. Cela n'est pas tout à fait exact. Pour *abattre*, le Nouveau Testament emploie les verbes *kataballein* ou *kathairein*. Nous avons eu l'occasion de le remarquer : la mort n'est pas seulement *abattue* (1 Cor. XV, 26, 54; 2 Tim. I, 10; Apoc. XX, 14; XXI, 4), elle est *supprimée*. Cette expression s'applique à Satan (Hébr. II, 14), c'est pourquoi nous y tenons. « *Katargein,* dit Cremer, est un terme favori de Paul, qui lui donne le sens emphatique de *supprimer*, *anéantir*. »

Page 362, la phrase « nos corps, etc. » est amphibologique. Désigne-t-elle les corps des fidèles ou ceux de tous les hommes? Le contexte appelle la seconde alternative, mais l'auteur paraît avoir involontairement reculé devant une des conséquences de son à priori. De même, pages 396, s., il explique bien sur quoi se fondent l'immortalité et la résurrection des fidèles; mais cette base se dérobe pour les méchants, et on n'en indique aucune autre, sauf un texte isolé : Actes XXIV, 15. Il faudrait une explication qui harmonisât ce texte de Luc avec les épîtres de Paul; l'absence de cette explication est d'autant plus sensible que les arguments avancés à l'appui de la résurrection des justes tendent à exclure celle des réprouvés.

La page 395 renferme encore un important aveu : « Une fois » l'espérance de la résurrection abandonnée, il ne reste plus » de garantie bien solide pour la survivance de la personnalité » après la mort. » En d'autres termes, en dehors de la résurrection, nous n'avons que des lueurs bien vacillantes d'immortalité. C'est exactement une de nos principales thèses.

Notre conclusion, relativement à 1 Cor. XV, sera donc celle de M. L. Bonnet. « Il est de toute évidence, dit-il, que, dans ce chapitre entier, saint Paul ne parle point de l'avenir des incrédules, car rien ne l'y appelait. Il s'occupe exclusivement de ceux « qui se sont endormis en Christ » (v. 18), et il établit, par la résurrection du Sauveur, qu'ils ne resteront point la proie de la mort, mais en seront délivrés tout entiers, corps et âme, par la plénitude de la vie. Cela lui suffisait pour répondre victorieusement aux négations qu'il savait être répandues dans l'Eglise de Corinthe. S'il se tait ici sur l'avenir des condamnés, c'est que leur résurrection n'est pas une manifestation de la vie de Christ en eux, mais un jugement (Jean V, 29, note). Ailleurs, l'apôtre l'enseigne clairement (2 Thes. I, 9). »

LA LÉGITIMITÉ DE LA CRITIQUE PROTESTANTE

DU

CANON DU NOUVEAU TESTAMENT [1]

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

Si la première réforme, celle du XVIe siècle, a délivré les chrétiens d'un système hiérarchique et leur a donné une liberté relative à l'égard de la littérature sacrée, il faut que la seconde réforme, celle du XIXe siècle, les affranchisse de la domination oppressive d'un corps de littérature biblique et ecclésiastique et leur procure cette indépendance de l'esprit qui seule peut apporter la vérité et la vie. C'est dire qu'il faut reconnaître le droit de la science à la critique du canon.

« Mais c'est entreprendre, disent quelques-uns, la démonstration d'un axiome ; c'est énoncer un truisme, une vérité banale. A moins d'attribuer avec le catholicisme une infaillibilité surnaturelle à l'Eglise, nous sommes obligés de reconnaître qu'elle a pu se tromper dans la constitution du canon, y faire entrer des livres qui ne méritaient pas cet honneur et en exclure d'autres qui l'eussent mieux mérité. Il en résulte que tout chrétien protestant a le droit, pour ne pas dire le devoir, de récuser l'autorité de l'Eglise à cet égard, de reviser son jugement et, le cas échéant, d'y substituer le sien. Il n'y a pas de protestant qui n'en convienne ; ne pas en convenir c'est

[1] Travail lu à la société protestante de théologie de Paris dans sa séance du 19 octobre 1886, sauf quelques additions.

abdiquer sa qualité de protestant. » Je doute fort que tous les protestants, anciens et modernes, soient de cet avis. Les églises de la réformation reçurent tel quel le canon du Nouveau Testament et, si quelques critiques partielles des docteurs et la distinction posée çà et là entre les homologoumènes et les antilégomènes ou deutéro-canoniques permettent de voir dans le silence des symboles une certaine latitude ou une certaine incertitude, il faut dire que plusieurs confessions réformées, celle des Pays-Bas, celle de France, celle d'Angleterre, la seconde d'Ecosse ont cherché à les prévenir[1]. A ce point de vue, l'autorité du canon ne saurait être ébranlée sans que l'autorité de l'Ecriture, c'est-à-dire le fondement de la foi, en soit également ébranlée. Les deux notions d'inspiration et de canon sont strictement corrélatives. Considérer la détermination du canon comme une affaire de simple critique et la confier aux discussions de l'école, c'est livrer à l'incertitude ce qui exige la plus haute certitude, le principe même de l'autorité dogmatique de l'Eglise. En un mot, le canon est matière de foi, non de science, et toute réserve ou distinction à cet égard méconnaît ce fait et porte atteinte à la conscience de l'Eglise et à la foi de l'individu. La fixation du canon repose sur le *testimonium Spiritus Sancti.* (Art. 4 de la *Confessio gallicana.*) Il en résulte que le canon a pour base une source divine et pour conséquence la plus haute autorité sur la foi. Telle est la conviction de l'antiquité réformée sur le canon[2].

Et de nos jours, dans ces temps de grande réaction au sein du protestantisme, on peut dire que la grande majorité des protestants[3], continuant ou reprenant la tradition des églises

[1] Voici par exemple la confession des églises réformées de France, art. 5 : Nous croyons que la parole qui est contenue dans ces livres est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité et non des hommes... Il n'est pas loisible aux hommes ni même aux anges d'y ajouter, diminuer ou changer. Conf. belge, art. 7 : Vetitum est ne quis Dei verbo (Scripturæ) quicquam aut addat aut detrahat.

[2] Voir Edm. Scherer. *Dogmatique de l'Eglise réformée*, 1843, p. 44, 45.

[3] Les théologiens ne font pas toujours exception. Ainsi *Philippi*, prof. à Rostock, dira : l'authenticité du témoignage de l'Eglise primitive à l'égard du canon du Nouveau Testament peut être considérée comme un

confessionnelles du passé, ne comprend pas que le canon est proprement l'objet de la science historique. Elle considère, sinon en théorie du moins dans la pratique, le canon comme le catalogue officiellement arrêté des livres saints, comme « un inventaire notarié des archives de l'inspiration, » et le confond avec la Parole de Dieu. Elle ne distingue pas le domaine religieux d'avec le domaine historique, comme Calvin appliquait le *testimonium Spiritus Sancti* aux éléments historiques autant qu'aux éléments religieux de la Bible. Elle oublie que ce qui décide la valeur des choses religieuses, ce n'est pas le témoignage extérieur, mais l'évidence intrinsèque. Elle n'a pas le courage de se confier à l'esprit de vérité. Or qu'en résulte-t-il? C'est que lorsque la critique refuse une épître à Paul ou un évangile à Jean, on crie haro sur cette action sacrilège et en qualifie l'auteur de profanateur de la Bible et d'ennemi de l'Eglise[1]. N'est-ce pas ce déplorable esprit qui anime à Berlin et ailleurs même des corps ecclésiastiques et leur inspire le désir de museler les organes de la science théologique? Après cela, on ne soutiendra pas que ce soit enfoncer une porte ouverte que de justifier la critique scientifique du canon. Hélas ! que de protestants qui rappellent plus la servitude de Rome que la liberté des enfants de l'Evangile ! Nous estimons donc qu'en exposant les preuves de la légitimité de la critique protestante du canon du Nouveau Testament, nous affermissons les uns dans la conviction qu'ils possèdent de cette liberté et donnerons à réfléchir aux autres sur la validité des raisons qui les portent à la refuser.

I

On sait où en était la critique biblique avant la réforme. Si l'on peut dire qu'en aucun temps l'Eglise catholique ne traita

postulat aprioristique de la foi chrétienne en la Providence. (Cf. Hase, *Hutt. Red.* 1883, p. 82.)

[1] Je suis loin de nier que la démonstration de l'inauthenticité d'un livre biblique donne des résultats très sérieux : mais un principe admis, ne faut-il pas en accepter les conséquences légitimes ?

la critique absolument en ennemie ; si l'influence de la renaissance se fit sentir chez Vivès, l'ami de Budé et d'Erasme, et chez Cajétan, dont le commentaire sur la Bible fut censuré par la faculté de théologie de Paris — quoique les doutes n'allassent guère au delà de l'origine de l'épître aux Hébreux — on peut affirmer que, lorsque Luther parut, on insistait sur l'autorité de l'Eglise au point de l'estimer supérieure à celle de l'Ecriture. « Qui vous assure, » disait Pigghius, grand ami de la hiérarchie, contemporain de Luther, né et mort dans les Pays-Bas, « qui vous assure, en dehors de l'Eglise, que Matthieu et Jean, les évangélistes, n'ont pas menti et n'ont pas fait erreur de souvenir ? Tout homme peut se tromper et tromper les autres. C'est l'Eglise qui a investi de l'autorité canonique certains livres et les plus considérables, les évangiles, qui ne tenaient cette autorité ni d'eux-mêmes ni de leurs auteurs ; c'est elle qui a conservé aux autres l'autorité qu'ils devaient à leurs auteurs. » Mais c'est le concile de Trente, confirmé par le Vatican en 1870, qui transforma cette opinion individuelle en dogme officiel. Il mit tous les livres de la Bible dans la même classe ; il les fit tous égaux dans toutes leurs parties ; il déclara les recevoir et les vénérer avec une égale piété et révérence, Dieu étant l'auteur de l'un et de l'autre Testament ; il prononça l'anathème sur tous ceux qui seraient d'un autre avis et décréta même qu'il fallait tenir pour divine et authentique en toutes ses parties l'ancienne version connue sous le nom de Vulgate, justifiée par un usage séculaire dans les églises et dans les écoles[1].

Après cela, pour le catholique romain, il n'y a qu'à tirer l'échelle ; il n'est plus permis de douter. La conscience catholique prend une attitude simplement affirmative en présence du résultat de la formation du canon ; ce résultat est pour elle une partie intégrante de la vie collective de l'Eglise.

Pour le protestantisme du XVIe siècle le canon existant fut l'instrument fourni par l'Eglise catholique elle-même pour l'ébranler jusque dans ses fondements ; il fut le levier destiné

[1] Voir S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, p. 136-148.

à briser la tradition qui le lui avait mis entre les mains. On adopta ainsi contre la tradition un canon qui en était lui-même le produit. C'était, si on veut, une nécessité du moment; mais il faut convenir que les catholiques en ont fait un juste reproche aux protestants, qui au lieu de comprendre, d'avouer et de redresser cette inconséquence, l'ont dissimulée et ont conservé le canon traditionnel tel quel [1].

Grâce à la renaissance, la Réforme, à ses débuts, eut l'idée du côté historique du canon. Erasme balance entre la seconde de Pierre et celle de Jude; attribue la seconde et la troisième de Jean au presbytre de ce nom; doute de celle de Jacques et ne se conforme qu'ironiquement à l'Eglise quant à l'Apocalypse. Carlstadt, le plus radical et le plus irritable des théologiens de Wittemberg, marchant sur les traces de l'initiateur Erasme, ne veut pas déterminer le canon par des opinions individuelles et variables, mais par le jugement de l'histoire, c'est-à-dire par le fait qu'un livre figure au nombre des livres reçus. En conséquence il appelle l'épître de Jacques, la seconde de Pierre, la seconde et la troisième de Jean *catholica anonyma;* l'Apocalypse est pour lui sur les confins de l'apocryphe; enfin tous ces livres sont pour lui *tertiæ et infimæ auctoritatis* [2]. On connaît cet homme vif et personnel qui s'appelle Luther. A la fin de la préface de la traduction du Nouveau Testament de 1522, il traite cavalièrement Hébreux, Jude, Jacques, 2 Pierre, Apocalypse et ne trouve la moelle que dans l'évangile de Jean, les épîtres de Paul et la première de Pierre; c'est moins que le canon de l'an 200. C'est ce qui ne l'empêchera pas de dire en 1535 que l'Ecriture est la reine qui seule doit commander et à qui tous doivent obéissance et soumission, tandis que déjà en 1521 il avait appelé la Bible la propre Ecriture de l'Esprit [3]. Cependant, malgré cette fluctuation d'opinions, sa répugnance pour l'épître de Jacques, qui date déjà de 1520, n'a pas varié: Jacques est un fou, dit-il, son épître est

[1] Le reproche fut adressé aux protestants par Johannes Eck (1525) et Albert Pigghius (1538.)

[2] Berger, l. l. p. 89.

[3] Berger, p. 70-72.

de paille, en contradiction formelle et inconciliable avec Paul[1]. Zwingli ne tient pas l'Apocalypse pour un livre biblique; il use volontiers des livres dont l'Eglise chrétienne fait usage, mais de chacun suivant sa valeur; il prend contre Luther la défense de l'épître de Jacques; mais au fond la critique et ses hardiesses n'ont rien qui le tente. Peut-être faut-il l'attribuer au fait qu'à ses yeux l'Ecriture était moins nécessaire au chrétien qu'elle n'était aux yeux des autres réformateurs: « celui qui est né de l'Esprit, disait-il, n'a plus besoin d'aucun livre: car la loi de Dieu est inscrite dans son cœur[2]. » Calvin, exégète de premier ordre, qui ne veut pas que « le texte soit tiré de force, » qui estime que « le vrai et naturel sens de l'Ecriture c'est celui qui est simple et naïf, » et qui considère que « la principale vertu d'un expositeur consiste en une brièveté facile et qui n'emporte point d'obscurité, » ce même Calvin est inférieur comme critique du canon. Il « reçoit volontiers » le passage contesté des trois témoins (1 Jean V, 7) que Luther n'admit jamais. Tandis qu'il appelle expressément la première épître de Jean authentique, il ne parle ni de la seconde ni de la troisième. La seconde de Pierre n'est pas directement apostolique; mais « par le commandement de l'apôtre quelqu'un des disciples a ici recueilli et compris brièvement ce que la nécessité des temps requérait. » Il n'ose pas attribuer à Paul l'épître aux Hébreux et craint d'affirmer lequel des deux Jacques est l'auteur de l'épître connue sous ce nom. De Bèze, malgré les précieux éléments de critique qu'il avait entre les mains, n'en a pas fait grand usage et se distingue par une grande timidité : aussi déclare-t-il tous les livres du Nouveau Testament authentiques. Dans l'Eglise luthérienne Chemnitz († 1586) se moque du concile de Trente pour avoir canonisé des livres que l'ancienne église n'avait pas reconnus. Il veut des témoignages fermes, certains, unanimes de l'ancienne église et refuse l'autorité doctrinale aux sept antilégomenes comme

[1] Id. p. 87, 102, 104.

[2] Id. p. 108-111. Zwingli disait encore: « Ne pensez pas que le Saint-Esprit ait été enfermé dans la Palestine: Platon s'est aussi abreuvé aux saintes sources et Sénèque a été un homme saint. »

apocryphes[1]. Après lui, les théologiens luthériens donnent de plus en plus dans le conservatisme. Les doutes d'autrefois s'évanouissent, Gerhard parle des *libri canonici secundi ordinis*, Quenstedt, Baier, Calovius de *livres deutéro-canoniques*. Hollaz supprime toute distinction. On se cramponne à un canon immuable dans chaque lettre, également garanti dans toutes ses parties ; on suspecte et écarte toute critique comme une tentation du malin.

Une heureuse réaction partit des arminiens en Hollande, notamment de Hugo Grotius ; des juifs, notamment de Spinosa ; des catholiques Richard Simon, du Pin, Huet ; on connaît les travaux de Wetstein, Michaëlis, Lessing. Mais le grand mouvement date de *Semler* à Halle († 1791) ; il réclame en faveur de l'église protestante le même droit qu'eut l'ancienne Eglise à former le canon et qu'eut Luther à porter ses jugements hardis sur certains livres. Il se propose de fixer l'authenticité d'une production littéraire d'après les analogies historiques et la vraisemblance intime[2]. Ce fut surtout F.-C. Baur qui de nos jours continua cette œuvre avec éclat et ouvrit à la critique biblique une phase nouvelle et féconde en posant pour principe que l'âge d'un livre doit se juger d'après les doctrines qui y sont professées, et non d'après les données de la tradition et en faisant ainsi descendre cette dernière du rôle de juge à celui de simple témoin.

II

Après cette esquisse rapide de l'histoire de la critique protestante du canon du Nouveau Testament, nous demandons si cette critique est fondée[3].

[1] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 1885, p. 176.

[2] Ibid. p. 180.

[3] Nous reproduisons ici les considérations de la plus récente des introductions au Nouveau Testament, celle de M. Holtzmann, professeur de théologie à Strasbourg. Ce sera en recommander l'étude sérieuse à ceux qui ne connaissent pas encore cette importante élucubration théologique de l'Allemagne. L'auteur, sans renier son point de vue, s'est appliqué à

Le protestantisme se demande ce qui garantit la justesse de la notion et de l'étendue du canon en présence de ses origines toujours mieux entrevues. C'est ce qui détermine sa vocation dans le domaine de l'isagogique biblique. Est-il encore possible à la science protestante d'accepter les écrits du Nouveau Testament, un à un et dans leur totalité, des mains de l'antiquité avec les étiquettes que les évêques et les pères de l'ancienne église catholique y ont apposées? Est-il possible d'y opposer le postulat aprioristique de la foi dans la direction spéciale de la Providence, comme on l'a fait encore de nos jours ? Est-il en général encore possible de conserver la notion du canon en opposition à la tradition de l'Eglise, après qu'il a été constaté que la tradition n'est pas quelque chose d'achevé, de complet à chaque époque de l'histoire de l'Eglise, mais quelque chose de formé peu à peu, d'inachevé, d'incomplet, qui ne s'est fait ni en une seule fois ni en un seul jour ? N'y a-t-il pas de quoi provoquer la critique, quand nous ne voyons apparaître le canon dans ses éléments essentiels que vers l'an 200 et n'obtenir ses éléments actuels que vers l'an 400 ? Et même, entre ces deux termes, nous voyons l'Occident, Rome en tête, non convaincu de l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux, tandis que l'Orient proclame l'origine non apostolique de l'Apocalypse et n'est pas sûr au IVe siècle des épîtres catholiques, dont, au reste, on ne trouve que peu de traces avant le second siècle. D'autre part, on range jusqu'au troisième siècle et au delà, parmi les livres canoniques, des productions qui furent exclues du canon à partir de l'an 400. En effet, plusieurs pères citent comme authentiques, inspirés, canoniques, des écrits comme l'évangile aux Hébreux, les actes de Paul, le pasteur d'Hermas, les lettres de Clément de Rome, celle de Barnabas, celle de Polycarpe, les prophéties d'Hystaspe et de la Sibylle, les Recognitiones de Clément, le symbole apostolique (littéralement composé par les apôtres, selon Ambroise, Rufin, Jérôme, les évêques de Rome), enfin la riche littérature de Pierre, son

une exposition objective de toutes les opinions scientifiques qui se sont prononcées sur la matière. Le lecteur y trouvera de quoi vérifier nos allégations.

εὐαγγέλιον, son κήρυγμα, son ἀποκάλυψις, et cependant l'Eglise n'a conservé que les deux épîtres de Pierre que nous connaissons.

Insistons sur ce dernier fait, car il est curieux. Pourquo l'Eglise a-t-elle laissé tomber tout ce qui était répandu sous le nom de Pierre, excepté ces deux épîtres? Il y avait ici des motifs analogues à ceux du protestantisme, à savoir une critique historique, comme le prouve au reste l'existence des antilégomènes. Si l'on n'avait visé qu'à ce qui est édifiant ou transmis par l'antiquité sous un nom vénéré, notre code sacré eût été dix fois plus gros, car les écrits supposés et apocryphes étaient *légion* selon Irénée et se montaient à *mille* selon Epiphane. Il faut donc qu'il y ait eu un certain tact historique à exclure, par exemple, la lettre de Clément de Rome, parce qu'elle ne passait pas pour apostolique, quoiqu'elle surpassât en âge une douzaine d'écrits du Nouveau Testament. Notons encore que déjà Irénée, mais surtout les origénistes se montrent sensibles à certaines propriétés du style. Ainsi Denys d'Alexandrie reconnaît la différence de style qui existe entre l'évangile de Jean et l'Apocalypse, au point de refuser de leur donner le même auteur. Les Alexandrins, tout en attribuant l'épître aux Hébreux à Paul, ne laissent pas d'être frappés de la différence d'élocution et l'expliquent par la collaboration de Luc ou de Clément, tandis que l'Occident proteste contre l'origine paulinienne de cette épître pendant le IIe, le IIIe et la moitié du IVe siècle. Si Hermas n'a pas pu obtenir pour son Pasteur le cachet apostolique de la part des synodes de Rome, il faut admettre le caractère historique de ce rejet, parce que d'une part on sympathisait avec le contenu du livre et que de l'autre il était récent[1]. Ajoutons que les plaintes au sujet de la fécondité de la littérature apocryphe des hérétiques prouve qu'on n'était pas disposé à tout accepter. On connaît dans les épîtres aux Thessaloniciens les passages où l'auteur prie ses frères de ne pas se laisser troubler par quelque lettre à lui attribuée (2 Thes. II, 2) et revêt expressément la sienne de sa signature authen-

[1] Le canon de Muratori de l'an 170 environ, dit d'Hermas : *nuperrime temporibus nostris in urbe Roma, sedente cathedra urbis Romæ Ecclesiæ Pio Episcopo, fratre ejus.*

tique (III, 17). Denys, évêque de Corinthe, se défend contre la fabrication de lettres sous son nom. Irénée conjure, au nom de Christ, ses copistes de ne pas commettre de faux. Enfin on connaît la peine infligée au presbytre qui avait fabriqué les actes de Paul et de Thécla : « un prêtre d'Asie, grand admirateur de Paul, crut satisfaire sa piété en bâtissant un petit roman plein de charme, où Paul convertissait une belle jeune fille d'Iconium, nommée Thécla, se l'attachait par un attrait invincible et faisait d'elle une martyre de la virginité. Le prêtre ne cacha pas bien son jeu ; on le questionna ; on le mit au pied du mur et il finit par avouer qu'il avait fait tout cela « par » amour pour Paul[1]. »

Conclusion : en formant le canon l'Eglise a voulu se rattacher au christianisme primitif : or, *un pareil procédé était*, comme les faits allégués le prouvent, *inséparable de quelque souci de la critique.*

III

Mais voici le revers de la médaille : le fait des précautions qu'on devait prendre prouve l'incertitude de la tradition écrite. Le passage de la seconde épître aux Thessaloniciens, la plainte de Denys, le roman de Thécla attestent qu'on supposait toutes sortes d'écrits : or quelle était l'attitude de l'antiquité en présence de ce fait ? Il faut le dire : *elle n'était rien moins que celle du vrai critique historique.*

L'antiquité grecque et romaine se souciait fort peu de la vérité historique. Sous ce rapport, un Aristote même ne s'élevait pas au-dessus de son siècle. Les néoplatoniciens fabriquaient des centaines d'écrits sous le nom de Pythagore et des anciens pythagoriciens, sans qu'aucune voix protestât. Or, cela se faisait à Alexandrie, c'est-à-dire sous les yeux de la critique littéraire. Sous ce rapport les Juifs d'Alexandrie ne différaient pas de leurs concitoyens païens ; ils fabriquaient à la gloire du monothéisme des oracles sibyllins et faisaient des interpolations dans Sophocle ; ils attribuaient un poème monothéiste de leur

[1] Nous empruntons ce récit à M. Renan, *l'Eglise chrétienne*, p. 523.

façon à un poète grec, Phocylide, du VIe siècle avant Jésus-Christ et tout un livre sur les juifs à un contemporain d'Alexandre, Hécatée d'Abdère. Un autre juif alexandrin avait imaginé la fable bien connue de l'origine merveilleuse de la version des LXX : Justin, Irénée, Tertullien la rapportent en toute confiance. D'autres pères en appellent sans sourciller aux prédictions de la Sibylle qui, tout en se disant descendre de Noé, n'annonce pas seulement la tour de Babel, mais encore le parricide de Néron et l'éruption du Vésuve sous Tite. L'épître de Jude en appelle hardiment à un livre prophétique d'Hénoch, le bisaïeul de Noé, le petit-fils d'Adam et d'Eve. Que si l'on objecte que le déluge nous sépare d'Hénoch, Tertullien aura soin de répondre que Noé a emporté ce livre avec lui dans l'arche.

Il n'est pas surprenant que ceux qui acceptent si facilement des faux soient disposés à en commettre à leur tour. C'est ce qui s'est vu en effet. On altère les LXX dans un intérêt chrétien et on insère un témoignage élogieux de Jésus-Christ dans les écrits de Josèphe. Au second siècle se fabrique une correspondance entre Jésus et le roi d'Edesse Abgar V ; plus d'un siècle plus tard Eusèbe le tire des archives d'Edesse, sans s'étonner que dans cet écrit Jésus en appelle au quatrième évangile. Les apologistes chrétiens en appellent à des édits impériaux fabriqués en vue de la gloire du christianisme.

Il est donc clair comme le jour que les écrivains sur lesquels repose le jugement traditionnel porté sur les livres canoniques abondent en malentendus et en légendes. D'où il résulte que la conscience protestante ne peut plus être ici simplement affirmative, comme celle du catholicisme, en présence de ces livres et que la critique externe ne suffit pas pour établir la vérité de la tradition.

IV

Notre jugement deviendra plus défavorable encore si nous étudions l'*emploi que l'antiquité chrétienne a fait des secours de critique qu'elle possédait.*

Les Pères qui ont vécu vers l'an 200 se bornent à affirmer que les écrits du Nouveau Testament ont été conservés dans l'Eglise depuis les temps apostoliques. Si on en demande la preuve, Tertullien nous renverra à la succession des évêques : mais qu'est-ce que cette succession ? Elle consiste en catalogues ou listes d'évêques dressés d'après l'analogie et la symétrie dans l'intérêt catholique, sans le secours de quelques notices historiques de quelque valeur. Plus ces listes remontent haut, plus elles sont fabuleuses. Ainsi, par exemple, Denys, évêque de Corinthe, fait de son Eglise une fondation commune de Pierre et de Paul, au mépris des épîtres de Paul aux Corinthiens qui lui étaient pourtant connues. Notons encore que l'ancienne Eglise catholique avait le besoin naïf de se représenter le présent comme ayant toujours existé ; c'est ce qui la portait à confondre l'origine du christianisme avec celle de l'Eglise : fiction déplorable qui l'empêchait de voir les choses dans leur vrai jour, c'est-à-dire dans leur jour historique [1]. Ainsi on a pu faire de Simon le magicien le père du gnosticisme et mêler l'activité de Pierre à la fondation des Eglises de Rome et de Corinthe. Irénée surtout peut nous servir ici de preuve frappante. Il assure avoir eu des rapports intimes avec les disciples de l'apôtre Jean et ne sait pourtant raconter que des inexactitudes sur le nombre mystérieux de l'Apocalypse ; il prétend que l'évangile de Luc est dû aux communications de Paul, tandis que Luc, dans son prologue, affirme catégoriquement ses investigations indépen-

[1] Gardons-nous de juger trop sévèrement une époque où nos notions de probité littéraire et même de véracité n'avaient pas encore pris possession de la conscience des hommes ; où l'on n'avait pas encore appris à se séparer de son siècle et en quelque sorte de soi-même, de ses propres sentiments, de ses propres vues, pour entrer dans l'esprit des temps qui ne sont plus. « Il faut une grande habitude des recherches historiques pour savoir combien l'homme ancien diffère de l'homme moderne ; il faut une souplesse d'esprit peu commune pour se transporter dans une antiquité reculée et en épouser un moment les préjugés et les passions ; il faut enfin une haute impartialité d'esprit pour se détacher de sa propre manière de voir et renoncer à en faire la mesure du possible et la règle du vrai. » (Edm. Schérer. *Etudes critiques sur la littérature contemporaine* I, 189, édition 1863.)

dantes. Enfin, pour comble, Irénée cite comme une sentence émanée de la bouche de Jésus et garantie par l'apôtre Jean les absurdités suivantes : il viendra des jours où naîtront des vignes dont chacune contiendra 10 000 ceps et dans chaque cep il y aura 10 000 bras et dans chaque bras 10 000 rejetons et dans chaque rejeton 10 000 grains, et chaque grain pressé donnera 50 000 muids de vin. De même chaque grain de froment produira 10 000 épis et chaque épi donnera 10000 grains et chaque grain 10 000 livres de farine [1]. Après qu'Irénée a transmis comme parfaitement authentiques de pareils témoignages, est-il permis, est-il possible, comme on l'a fait et comme on le fait encore dans certains rangs théologiques, d'invoquer ce Père comme témoin irréfragable, lorsqu'il attribue le quatrième évangile au fils de Zébédée, à l'apôtre Jean ? Concluons plutôt que l'ancienne Eglise n'éprouvait guère le besoin de la critique et manquait des principes et des moyens suffisants pour examiner sérieusement un fait historique, tandis que la crédulilé de ses représentants théologiques était sans bornes.

V

Ce n'est pas tout. Il faut ajouter qu'appelés à décider sur la canonicité des saints livres, *leur intention n'était pas toujours de dégager autant qu'il dépendait d'eux la vérité historique.*

En effet, en principe, on disait : n'est canonique que ce qui est certainement apostolique; mais dans la pratique, Eusèbe lui-même se contente de ce qui est généralement attesté; et là où cette preuve fait défaut, il insiste sur le besoin de l'Eglise qui demande quelque chose de fixe. Il dira tout d'une haleine que l'épître de Jacques est d'une authenticité douteuse, mais que le jugement de la majorité remédie à cet inconvénient, puisque cette épître est lue publiquement dans la plupart des Eglises avec les autres épîtres(H. E. II, 23-25). Jérôme est animé du même esprit : l'épître de Jude, dit-il, a mérité l'autorité par l'usage. Mais ce furent surtout les débats dogmatiques du IVe siècle qui exercèrent une influence déplorable sur le jugement

[1] Cf. Renan. *Egl. chr.* pag. 132.

de l'Eglise. Athanase, le père de l'orthodoxie, prend les devants dans la question de la clôture du canon. Il admet ou rejette selon le besoin de la cause : Hermas est rejeté, mais l'Apocalypse est authentiquée, bien qu'une longue série de Pères grecs l'eût refusée à l'apôtre Jean à cause du montanisme et du chiliasme. Rufin, Jérôme, Augustin transportent le jugement d'Athanase en Occident, où le besoin d'une vérité palpable se manifeste sous les formes les plus grossières. Aux quatrième et cinquième siècles il est rare qu'on cite l'antiquité. Déjà Eusèbe en appelle souvent à Origène qui, à son tour, n'interroge que la diffusion et la reconnaissance des livres et fait de ce qu'il appelle ἀποστολικὴ ὀρθοδοξία la base pratique de la canonicité. Il est de plus en plus convenu que la doctrine apostolique est une et qu'elle s'accorde tant avec l'Ancien Testament qu'avec la doctrine établie, tandis qu'on s'amuse à jouer sur le nombre de *quatre* évangiles, sur celui de *sept* des épîtres catholiques et sur celui de *quatorze* des épîtres de Paul.

Il n'y aura donc pas de témérité à conclure qu'à partir des débats ariens la tradition patristique n'est plus d'aucune valeur. En revanche, les témoignages des 70 ans qui suivirent l'âge apostolique, ont plus de prix que ceux des 1700 années subséquentes. Malheureusement les témoignages de l'an 70 à l'an 150, ceux des pères apostoliques et de Justin, sont clairsemés et obscurs. Ils demandent à être vérifiés tant par leur contenu que par leurs rapports avec les livres du Nouveau Testament et à être complétés à l'aide de la critique interne. A partir de 180 les témoignages se multiplient, mais la tradition qui s'est déjà formée ne plonge qu'exceptionnellement ses racines dans un passé plus reculé. Il y a pour l'origine des livres du Nouveau Testament quelque chose de beaucoup plus important que le témoignage exprès des pères de l'Eglise : ce sont les témoignages *indirects* que leur attitude rend à la présence et à l'emploi de ces livres. Ici on peut prouver pas à pas que chacun de ces écrits a vu le jour à mesure qu'il a fait son apparition dans la littérature ecclésiastique.

VI

Dans les conditions que nous venons de tracer la *critique interne devra aussi avoir sa voix au chapitre*, dans les cas où l'audition des témoins, c'est-à-dire la tradition, semble déjà amener un résultat final. Donnons-en quelques exemples. Voilà le quatrième évangile qui présuppose évidemment les contrastes et les écrits de l'âge apostolique et se trouve dans une incontestable dépendance des épîtres de Paul, de l'Apocalypse et même des synoptiques. Un pareil ensemble de faits donne lieu à la question de savoir si cette œuvre peut être celle d'un des premiers apôtres, *alors même* que tous les Pères, depuis Théophile et Polycrate, l'ont affirmé dès longtemps ; ajoutons : *alors même* que cette œuvre s'annoncerait comme celle d'un témoin oculaire. Voilà la première épître de Pierre ! Elle diffère de la manière dont les premiers apôtres annonçaient l'Evangile telle qu'elle résulte des épîtres de Paul ; au contraire, elle partage les idées et les expressions de ces épîtres. On se demande alors avec fondement si cette épître peut être de Pierre, alors même que Polycrate l'a lue et que le nom de Pierre se trouve en tête. D'autre part, voilà les épîtres à Timothée et à Tite qui s'écartent de l'évangile paulinien et le contredisent même, mais qui connaissent évidemment les deux écrits de Luc. Il est permis alors de se demander si ces épîtres sont sorties de la plume de Paul, quoiqu'elles figurent déjà dans le canon de l'ancienne église catholique et soient munies du nom de l'apôtre. Les signes d'interrogation se multiplient, si un document prétendu apostolique tient compte d'événements plus récents ou brille par son absence dans les phases antérieures du développement littéraire et ecclésiastique.

VII

On a demandé *si de pareils procédés ne compromettent pas le caractère personnel des auteurs ?* Ainsi Calvin disait à propos de la seconde épître de Pierre : « Soutenir que l'auteur se soit déguisé, s'attribuant le nom et les qualités d'un autre, ce serait

une façon de faire bien condamnable et une simulation indigne d'un serviteur de Jésus-Christ[1]. » Ajoutons qu'il n'est personne qui d'un premier mouvement ne soit tenté de nier la possibilité d'une pareille supercherie. Nous appliquons sans hésiter nos principes à l'acte en question et nous décidons péremptoirement que le mensonge étant incompatible avec la morale chrétienne, un ouvrage destiné à recommander celle-ci ne saurait être entaché de fourberies. Nous nous enfermons opiniâtrement dans nos idées modernes d'après lesquelles la véracité est le fondement même de la morale mondaine, et nous proclamons très haut qu'un chrétien ne saurait affirmer ce qu'il sait être faux. Enfin, nous étendons ces conclusions aux usages littéraires, au titre des ouvrages, à la désignation des auteurs, et nous nous refusons à admettre qu'un fidèle ait pu, cent ans après la mort de Pierre ou de Paul, leur attribuer des écrits qu'il aurait fabriqués lui-même. Si la tendance d'un livre est irréprochable, il faut que l'origine en soit honorable. « C'est ainsi que nous jugeons sans cesse des faits d'après nos vues personnelles, au lieu d'étudier impartialement les faits pour y conformer nos jugements[2]. »

Heureusement que les faits ont ici leur évidence propre et ne se laissent pas défigurer au gré de nos préjugés.

Remarquons d'abord que l'antiquité n'avait ni intérêt purement historique ni l'idée d'une propriété spirituelle. Elle s'intéressait plus à la question de savoir *ce qui* est écrit qu'à celle de savoir *par qui* cela est écrit. Voyez l'Ancien Testament : les vrais auteurs des livres historiques se dérobent à notre connaissance : les noms de Moïse, de Josué, de Samuel, dus a la tradition, n'ont été choisis que parce que le contenu de ces livres est consacré aux faits et aux gestes de ces hommes. L'Ecclésiaste va plus loin, en se donnant expressément pour Salomon qui n'a pas pu écrire ce livre. De même les Proverbes ne peuvent pas plus être attribués à Salomon ou les Psaumes à David que les Pandectes ne peuvent l'être à Justinien. Le livre

[1] V. Berger, l. l., pag. 122.

[2] E. Scherer. *Etudes critiques sur la littérature contemporaine*, I, p. 190, 191.

apocryphe de la Sapience de Salomon montre combien le nom de ce monarque était devenu l'étiquette d'une certaine littérature. Le même phénomène se voit dans la littérature apocalyptique ; elle met des oracles relatifs aux événements les plus récents dans la bouche ou sous la plume de sages et de prophètes, même de la plus haute antiquité : Hénoch, les douze patriarches, Moïse, Jérémie, Baruch, Daniel, Esdras.

Observons encore que l'antiquité classique ne procédait pas autrement. Les écrivains mettaient des discours fictifs dans la bouche de leurs héros ; ce qui, au fond, équivaut à la supposition d'écrits entiers. Dans l'un et l'autre cas on attribue à un autre des choses qu'il n'a ni dites ni faites. Quand Platon fait dire à Socrate des choses que Socrate n'a jamais dites et auxquelles Socrate n'a jamais pensé, en les entourant même d'une foule de détails historiques, il ne faut pas dire, — et ici je cite textuellement le grand historien de la philosophie grecque, Edouard Zeller[1] — que Platon, ne voulait pas faire passer ces discours pour historiques ; non, il faut dire qu'à peu d'exceptions près il est, comme les autres socratiques, indifférent à la vérité historique ; l'histoire n'est que le véhicule de ses pensées. Lorsque Cicéron dans son beau livre *de Amicitia* met ses idées sur les lèvres du célèbre Lélius, l'auteur déclare lui-même que c'est pour leur donner plus d'autorité, *plus gravitatis*[2]. En écrivant sous un nom emprunté, l'antiquité ne demandait qu'à signaler brièvement la tendance et le contenu d'un livre.

Disons de plus que dans les milieux chrétiens l'épître apostolique pouvait devenir une certaine forme littéraire, comme le dialogue de Platon l'était devenu dans le monde grec. Si des épîtres, comme la seconde aux Thessaloniciens, celle aux Ephésiens, celles à Timothée et à Tite exigeaient une pareille explication, elles ne feraient que représenter une forme de rédaction, naïve malgré l'art qu'on y aurait apporté, et possible à une époque où on se souciait peu d'une historiographie critique, mais d'autant plus des intérêts moraux et religieux, spéculatifs et dogmatiques. Tout en attachant une grande im-

[1] Cité par Holtzmann, p. 218.

[2] *Lælius*, I, 4.

portance à l'autorité du nom propre, on n'éprouvait cependant aucun scrupule à abuser de cette autorité et on n'avait pas le moindre doute sur la légitimité des artifices auxquels on avait recours. « Loin qu'on crût faire injure au sage antique dont on prenait le nom, on pensait lui faire honneur en lui attribuant de bonnes et belles pensées [1]. » Ainsi Iamblique, néoplatonicien du IVe siècle, loue les pythagoriciens d'avoir ainsi renoncé à leur propre gloire pour la transporter au fondateur de l'école. De même, comme nous l'avons vu, l'auteur de la légende de Paul et de Thécla, interrogé sur la fiction qu'il s'était permise, répond franchement qu'il l'a fait par amour pour Paul. De même encore l'auteur d'un livre apocryphe sur l'enfance de Marie et du Christ justifie son entreprise en déclarant qu'il avait voulu satisfaire son amour pour Christ. Le canon Muratori qui appartient à la fin du second siècle prétend que les amis de Salomon ont dressé un monument à la gloire de ce monarque en composant le livre (apocryphe) de la Sapience. L'auteur des Actes, en s'appuyant sur quelques données générales, n'aura pas autrement envisagé les discours qu'il mettait dans la bouche de Pierre et de Paul. Arrivé là, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour écrire une lettre au nom de ces apôtres. Il faut juger un cas pareil comme celui d'un homme du XIXe siècle qui voudrait faire parler Luther à la génération actuelle. A la base d'un pareil procédé se trouve la conscience d'une union spirituelle. On n'admet pas que les anciens héros soient morts ; on veut les faire revivre sous la forme actuelle. C'est prouver l'importance des grands esprits de l'antiquité, que d'estimer ne pouvoir dire qu'en leur nom ce qu'on a pensé dans leur esprit [2]. Il n'est donc pas surpre-

[1] E. Renan. *Les évangiles*, p. 160.

[2] Renan, l. l. p. 160. « L'opinion de ce temps est que la liste des grands prophètes est close, qu'aucun moderne ne peut avoir la prétention de s'égaler aux anciens inspirés. Que fait alors l'homme possédé du désir de produire sa pensée et de lui donner l'autorité qui lui manquerait s'il la présentait comme sienne? Il prend le manteau d'un ancien homme de Dieu, lance hardiment son livre sous un nom vénéré. Cela ne faisait pas une ombre de scrupule au faussaire qui, pour répandre une idée qu'il croit juste, faisait abnégation de sa propre personne. »

nant que l'œuvre d'un Paul ait surtout ouvert la porte à la littérature pseudonyme.

VIII

Il nous reste à signaler les *remaniements* que les productions de l'antiquité chrétienne ont subis de la part de la plus ancienne tradition. On tenait moins à copier exactement les textes qu'à les adapter aux besoins du moment. C'était, pensait-on, conserver aux écrits leur jeunesse et leur action. Ainsi les synoptiques nous présentent des refontes de matières premières d'après l'esprit du moment et les intérêts divers. On en voit aussi les preuves dans les apocalypses d'Hénoch et des sibylles, dans les Clémentines et les lettres d'Ignace. Enfin, les couches superposées les unes aux autres sont palpables dans toute la littérature des symboles, des liturgies, des constitutions; laquelle fait valoir peu à peu son origine apostolique pour l'accentuer sans déguisement lors de l'avènement de l'Eglise au trône des césars. La critique fera bien de s'en souvenir en présence des écrits du Nouveau Testament ; car les conditions littéraires du IIe siècle ne diffèrent pas essentiellement de celles du IVe.

Résumons-nous. Nous avons voulu prouver la légitimité de la critique protestante du canon du Nouveau Testament, à la différence de l'acquiescement catholique à la tradition.

Nous en avons appelé aux considérations suivantes :

1° L'ancienne Eglise catholique en voulant, pour former le canon, se rattacher au christianisme primitif, a manifesté elle-même un certain souci de la critique;

2° Cependant cette critique était fort insuffisante ;

3° Elle manquait des principes et des moyens suffisants pour examiner un fait historique ;

4° Elle était même loin d'en avoir toujours l'intention;

5° Il en résulte que la critique interne doit avoir aussi sa voix au chapitre;

6° Cette critique ne compromet pas le caractère personnel des auteurs du Nouveau Testament ;

7° Elle est d'autant plus indispensable que les productions de l'antiquité chrétienne, y compris le Nouveau Testament, ont subi des remaniements de la part de la plus ancienne tradition.

Nous concluons de toutes ces données au droit et au devoir de la critique que le protestantisme exerce sur le canon du Nouveau Testament.

Paris, octobre 1886.

ABRAHAM ET ISAAC EN ÉGYPTE ET A GHERÂR

PAR

RODOLPHE CHATELANAT

Nous avons dans la Bible trois, si ce n'est pas cinq, étymologies différentes du nom d'Isaac : יצחק vient de צחק ou plus ordinairement שחק, rire, et cette appellation est expliquée Gen. XVII, 17 par le rire d'Abraham, père d'Isaac, à la prédiction de la naissance d'un fils ; Gen. XVIII, 12-15, par le rire incrédule de Sara à l'ouïe d'une prophétie semblable ; Gen. XXI, 6, par le rire joyeux de la même Sara lors de la naissance de son fils ; Gen. XXI, 9, par le rire moqueur d'Ismaël, frère aîné d'Isaac ; enfin peut-être Gen. XXVI, 8, par les rires ou les plaisanteries d'Isaac avec sa femme Rebecca dans la cour du palais d'Abimélec de Gherâr. Entre ces cinq étymologies, nous avons le choix. Sans doute même aucune d'entre elles n'est historique et nous y trouvons seulement des essais faits après coup pour expliquer le nom étrange du patriarche. En tout cas, si même on voulait trouver dans l'un ou l'autre des passages ci-dessus la vraie origine du nom d'Isaac, il serait impossible d'arriver à une certitude absolue ; la chose a fort peu d'importance, les témoignages se balancent et présentent tous à peu près le même degré de vraisemblance — ou d'invraisemblance, comme on voudra — et jamais on ne parviendra à prouver l'exactitude historique de l'une de ces étymologies aux dépens des autres. De même Gen. XXVI, 34, XXVIII, 9 appelle les femmes d'Esaü « Judith, fille de Beèri, le Héthien et Basmath,

fille d'Elon, le Héthien » et « Mahalath, fille d'Ismaël, fils d'Abraham et sœur de Nebayoth » et Gen. XXXVI, 2, « Ada, fille d'Elon, le Héthien ; Oholibama, fille d'Ana, fille de Tsibeon, le Hévien ; et Basmath, fille d'Ismaël, sœur de Nebayoth. » Il est impossible de savoir où est la vérité. La fille d'Elon s'appelait-elle Ada ou Basmath ? La sœur de Nebayoth s'appelait-elle Basmath ou Mahalath ? Basmath était-elle Ismaélite et Héthienne ? Nous l'ignorons, et nous ne pouvons pas espérer de trouver jamais la solution de ces questions, d'un intérêt tout à fait secondaire, d'ailleurs. De même encore il existe entre tel et tel récit de la Genèse des contradictions flagrantes ; mais nous devons nous borner à les constater et à en prendre note, sans pouvoir arriver à trancher entre les diverses relations d'un même fait ni à dire où se trouve la vérité.

Il n'en est pas ainsi, nous semble-t-il, de la triple histoire racontée dans Gen. XII, 10-20 ; XX, 1-18 ; XXVI, 1-11. Nous avons là trois formes différentes d'une seule et même légende ; en disant légende, nous ne voulons du reste pas préjuger la question de savoir si le fait en lui-même est historique ou non ; ce serait l'objet d'une discussion parfaitement inutile et n'aboutissant à rien de sérieux, dans l'état actuel de la science. Mais il demeure ceci : la Genèse nous a conservé trois récits analogues, presque identiques, se rapportant le premier à Abraham en Egypte, le second à Abraham à Gherâr, le troisième à Isaac à Gherâr, et racontant les dangers courus en ces divers endroits par ces personnages par le fait de la beauté de leurs femmes, les ruses employées par eux pour échapper à ces dangers, l'heureuse issue de ces aventures, mais le blâme encouru par les deux patriarches à cause de leur duplicité et de leurs mensonges. Laissons de côté le nom des personnages et le théâtre de la scène, ici Abraham, Sara et le Pharaon, là Abraham, Sara et Abimélec, enfin Isaac, Rebecca et Abimélec ; passons sur une ou deux circonstances divergentes ; tout le reste a un air singulier d'unité, et on est tout naturellement porté à attribuer un fond commun à ces trois histoires, seulement modifié dans les détails, rapporté tantôt à celui-ci tantôt à celui-là, placé en un endroit, puis en un autre, mais ayant à

sa base un seul fait historique, si l'on veut bien admettre l'historicité du point de départ.

Or, ceci posé, peut-on discerner entre les trois récits le plus ancien, d'où sont sortis les deux autres, grâce à une transformation, consciente ou non, de la tradition? Une recherche semblable n'aboutirait pas, disions-nous en commençant, au sujet des étymologies du nom d'Isaac ou des femmes d'Esaü, car dans ces questions les éléments indispensables pour arriver à une solution nous manquent vu le peu d'importance accordé, à bon droit, par les narrateurs bibliques à ces derniers points. Mais probablement on serait plus heureux à propos du séjour d'Abraham ou d'Isaac en Egypte ou à Gherâr ; en effet, ici les renseignements sont plus nombreux et nous avons affaire à des récits plus circonstanciés.

Voyons les résultats de l'induction, et employons pour cela tous les modes d'investigation possibles.

Si l'on est en présence de plusieurs traditions relatives à un même fait et se distinguant les unes des autres, on regardera d'abord à l'âge des documents où ces traditions sont conservées, et tout naturellement on donnera la préférence au plus ancien. Appliquons ce principe au cas actuel. Nous trouvons l'histoire d'Abraham à Gherâr dans le document élohiste ou écrit théocratique (B des Allemands) ; celles d'Abraham en Egypte et d'Isaac à Gherâr appartiennent au jéhoviste ou écrit prophétique (C). En effet, la première de ces histoires (Gen. XX, 1-18) se rattache, d'un côté, au récit des luttes d'Abraham contre Kedorlaomer et de son alliance avec Melchisédec, de l'autre, à la naissance presque miraculeuse d'Isaac, aux jalousies de Sara et d'Agar et à l'exil de celle-ci ; du reste, la langue et le style suffisent à prouver l'origine élohiste de ce passage. D'autre part, l'histoire d'Abraham en Egypte (Gen. XII, 10-20) est inséparable soit de l'histoire de son arrivée en Canaan, soit de celle du partage de la terre entre Lot et son oncle; l'histoire d'Isaac à Gherâr (Gen. XXVI, 1-11) est fort bien placée au milieu des récits relatifs à Jacob et Esaü ; et tout cet ensemble de traditions appartient à ne pas pouvoir s'y méprendre à la rédaction jéhoviste. Or l'élohiste semble avoir été com-

posé peu de temps après le schisme de Roboam, il doit en tout cas être le plus ancien des documents de l'Hexateuque ; le jéhoviste au contraire date du commencement de la période prophétique, de la fin du IXe siècle, par exemple, et vient donc en second lieu seulement. On pourrait de ceci déjà tirer une conclusion. Gen. XX est le plus ancien de nos trois récits. Gen. XII et Gen. XXVI sont postérieurs. Donc Gen. XX nous donne la rédaction primitive, la plus rapprochée par la date du fait original, et doit être préféré à Gen. XII et à Gen. XXVI, modifications relativement modernes de la tradition. Par conséquent il nous faut considérer ce récit-là, l'histoire d'Abraham à Gherâr, comme seul authentique et source des deux autres.

On arriverait au même résultat en s'y prenant d'une autre manière, en ayant recours, non plus à la chronologie des documents, mais à une simple opération arithmétique. Nous avons trois récits de la même aventure. Deux fois cette aventure est attribuée à Abraham (Gen. XII et XX), une fois seulement à Isaac (Gen., XXVI) ; deux fois elle est placée à Gherâr (Gen. XX et XXVI) une fois seulement en Egypte (Gen. XII). Le calcul des probabilités nous amènera donc à l'attribuer à Abraham et à la placer à Gherâr, Abraham et Gherâr ayant deux chances sur trois, Isaac et l'Egypte seulement une. C'est encore le récit de Gen. XX, où nous voyons, en effet, Abraham à Gherâr. La tradition a bien conservé, malgré certaines hésitations, le fond historique du récit ; la mémoire du peuple a gardé presque toujours les noms du héros et de la scène véritables : la mention d'Isaac, celle de l'Egypte, ont été seulement des exceptions, venant de souvenirs moins exacts ou d'opinions préconçues.

D'opinions préconçues, disons-nous. Ceci nous met encore sur une autre voie et nous indique une nouvelle marche à suivre, nous conduisant toujours au même résultat. On ne peut avoir forgé de toutes pièces l'histoire d'Abraham à Gherâr ou du moins cela est bien peu probable ; à une invention pareille, nous ne saurions trouver aucun motif apparent. Si Abraham n'a jamais été en Philistie, il est difficile de s'expliquer l'origine de cette légende ; elle n'est d'aucune utilité, on pourrait

s'en passer fort bien, car Abraham avait déjà a son actif assez d'aventures et de hauts faits, sa vie était déjà suffisamment remplie, son histoire suffisamment longue, on n'avait pas besoin d'y ajouter un trait nouveau pour donner à la biographie du patriarche des dimensions respectables et l'apparence d'être complète ; notre récit n'a d'ailleurs aucune signification morale ou prophétique supérieure à la signification des deux récits parallèles. Pour ceux-ci il en est tout autrement. Supposons l'histoire d'Abraham à Gherâr connue et racontée couramment parmi le peuple, mais ses traits principaux s'effaçant peu à peu et son cadre se perdant dans le vague. On se souvenait d'une aventure arrivée à Abraham pendant un séjour en pays étranger, seulement on ne se rappelait plus exactement où ; il ne fallut pas longtemps pour penser à l'Egypte ; on fit de cette partie de l'histoire du patriarche une espèce de prophétie en action de l'histoire de ses descendants ; les Israélites souffrirent de la famine, Abraham en avait souffert aussi ; ils allèrent chercher au bord du Nil des ressources et un asile, Abraham avait fait de même ; ils furent bien accueillis, tout comme Abraham l'avait été ; mais au bout d'un certain temps l'hostilité éclata entre le pharaon et les descendants de Jacob, comme entre le pharaon antérieur et l'ancêtre des Israélites ; le roi fut frappé de plaies à l'imitation de son prédécesseur, et il laissa partir les enfants d'Israël comme Abraham était parti d'Egypte autrefois. Ainsi on passa fort aisément de l'histoire d'Abraham à Gherâr à celle d'Abraham en Egypte. La transformation fut-elle purement inconsciente et naturelle? Faut-il en chercher la cause unique dans la perte de souvenirs exacts et dans le désir de combler, n'importe comment, les lacunes de la tradition? Ou bien y eut-il un travail de transformation raisonné, ayant ses motifs cachés et son but? Peu importe; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point ; il suffit d'avoir montré combien il est aisé d'expliquer la naissance du récit de Gen. XII si l'on admet l'existence antérieure de celui de Gen. XX. Il en est de même pour le récit de Gen. XXVI ; pourtant ici les causes furent différentes et le procès de transformation suivit une autre marche. On se rappelait le séjour

à Gherâr, la méprise d'Abimélec et ses conséquences, mais le nom du patriarche, héros — ou victime — de l'aventure, s'était perdu. On ne pouvait cependant pas laisser disparaître une histoire si intéressante et si rare et il fallait trouver des noms pour les anonymes; on songea bien vite à Isaac, car sa biographie était assez maigre en comparaison de celle de son père et de celle de son fils, on ne savait pas grand'chose sur son compte, on avait ici une occasion toute trouvée pour combler cette lacune; en effet, il est vrai, on prête surtout aux riches, mais on est amené néanmoins souvent à donner aux pauvres aussi, et dans le cas présent la chose était fort naturelle. L'histoire du séjour à Gherâr, avec tous ses épisodes, était flottante, pour ainsi dire, à la dérive; on la mit dans un coin vacant de l'histoire d'Isaac. Elle n'avait plus de titre certain et sa place dans le livre des patriarches était indécise; on en fit un paragraphe du chapitre consacré à Isaac, chapitre fort court, mais, par cette adjonction, mieux proportionné avec les autres. Ici encore on peut se demander si le peuple opéra cette modification sans s'en apercevoir, par irréflexion, par ignorance, par un besoin de symétrie; on peut admettre aussi l'intervention volontaire d'un narrateur, conteur de légendes ou compilateur d'histoires anciennes, doué de certaines prétentions littéraires et d'un goût pour l'arrangement esthétique de ses récits. Mais ce point ne mérite pas de nous arrêter et nous n'arriverions à aucune solution assurée; nous nous contentons du résultat principal: l'histoire de Gen. XX a parfaitement pu donner naissance à celle de Gen. XXVI. D'Abraham à Gherâr on a passé à Isaac à Gherâr, comme d'Abraham à Gherâr on avait passé d'Abraham en Egypte. En admettant au contraire la priorité de Gen. XII ou de Gen. XXVI, on aurait peine à donner des raisons valables pour l'apparition de Gen. XX.

Enfin, nous pouvons avoir recours à un dernier mode de raisonnement pour nous décider entre nos trois récits. Où se trouve, en les prenant comme la Bible nous les donne, le plus naturel des trois, le plus vraisemblable, au moins dans ses traits principaux? Car sur les détails nous reviendrons plus loin. Evidemment c'est le récit de Gen. XX, l'histoire d'A-

braham à Gherâr. Les immigrations d'Asiatiques en Egypte, à l'époque d'Abraham à peu près, n'étaient pas rares, il est vrai; nous connaissons par les monuments égyptiens l'histoire de plusieurs clans nomades de la péninsule sinaïtique et de la Syrie, chassés de leurs anciens habitats par une cause ou par une autre et venant chercher un asile dans le delta du Nil; nous avons les preuves des efforts faits par les pharaons Hyksos pour attirer leurs compatriotes sémites dans leurs domaines, où ceux-ci trouvaient bon accueil et servaient d'appui à la dynastie des usurpateurs; les peintures murales de certains tombeaux nous offrent même les portraits de ces voyageurs, avec leurs noms et l'abrégé de leurs généalogies; Jacob et ses fils, descendant à Gôshén et s'y établissant, suivirent l'exemple d'un grand nombre d'autres nomades asiatiques. Pourtant il y a entre ce dernier fait et celui raconté dans Gen. XII une grande diffférence. Pour Jacob, il s'agissait d'un établissement définitif ou du moins très prolongé; le patriarche avait pour l'attirer en Egypte la présence de son fils à la cour du pharaon; s'il se décida à l'y rejoindre, ce fut avec toute sa famille, ses biens, ses troupeaux, et comme si Gôshén devait être désormais pour lui une nouvelle patrie; il était certain d'y trouver un protecteur tout-puissant, des pâturages pour ses troupeaux, toutes les facilités désirables; il valait donc bien la peine, pour de pareils avantages, de faire un voyage long et pénible comme celui de Canaan en Egypte. Pour Abraham rien de semblable; il s'agissait uniquement d'un déplacement momentané, provoqué par une cause inattendue et, selon toutes les probabilités, peu durable; il lui fallait trouver un asile, le plus rapproché possible, et où il fût à peu près certain d'être reçu. Aurait-il songé à l'Egypte? c'est bien invraisemblable. La distance était trop grande et les risques à courir trop nombreux; partir pour les bords lointains du Nil, sans savoir comment il y serait accueilli, emmenant avec lui toute sa petite tribu et s'exposant peut-être à devoir au bout de peu de temps refaire le voyage pour rentrer en Palestine, c'était là une décision trop grave pour être prise sans de puissants motifs ou sans un ordre catégorique de l'E-

ternel. Le séjour à Gherâr au contraire était fort naturel. Il trouvait là, sans avoir à traverser le désert, toutes les conditions requises; pendant ses nombreuses pérégrinations au au nord et au sud de Canaan, il avait sans doute appris à connaître ce petit royaume; les Philistins étaient à peu près des compatriotes, n'étaient en tout cas pas pour Abraham des gens complètement étrangers, comme les Egyptiens l'eussent été; il avait depuis son départ de Kharan mené une vie errante, plantant ses tentes ici ou là, partout où il rencontrait assez de place et des voisins pas trop gênants; il n'en était plus à un déplacement près et, du moment où il y trouvait des avantages, il ne devait pas hésiter à l'opérer. En comparaison de l'Egypte, Gherâr est donc infiniment plus vraisemblable. De même nous comprenons mieux l'histoire se rapportant à Abraham et nous avons plus de peine à l'admettre si Isaac en est le héros. Tout à l'heure nous rappelions les continuels changements de domicile du premier patriarche; sans doute, Hébron et les chênes de Mamré furent, pour ainsi parler, son quartier général et l'endroit où il revint le plus souvent, comme avec une prédilection marquée; mais, surtout avant l'acquisition de la caverne de Macpéla, il semble avoir eu là seulement un domicile provisoire et la plus grande partie de sa vie se passa à errer de lieu en lieu; Sichem, Béthel, Beèrshéba, les collines de la Judée et le désert du midi le possédèrent tour à tour; rien d'étonnant s'il s'en alla aussi en Philistie. Isaac paraît avoir eu une existence moins vagabonde; nous le trouvons toujours aux environs du puits de Lakhaï-Roï, à la frontière de Shur et de Paran; il avait déjà, semble-t-il, abandonné en partie les usages des nomades et adopté des mœurs plus stables. L'histoire du séjour à Gherâr s'applique par conséquent moins bien à Isaac et mieux à Abraham. Nous en revenons donc toujours au récit de Gen. XX, 1-18.

Mais, si nous accordons la préférence, pour toutes les raisons énumérées plus haut, à la rédaction élohiste, nous tenons à ajouter aussitôt une restriction sur un point important: en acceptant le séjour d'Abraham à Gherâr, en rejetant le voyage d'Abraham en Egypte et celui d'Isaac en Philistie, nous admet-

tons de Gen. XX, 1-18 le fond de la narration seulement et non pas tous les détails. Ceux-ci doivent à leur tour être discutés séparément, et tel trait historique, ou du moins plus ancien, peut s'être perdu ou modifié dans le récit élohiste et avoir été conservé plus exactement dans l'une ou l'autre des recensions jéhovistes. Il y a encore là un travail intéressant à faire en peu de mots.

Gen. XII, 10 attribue le départ d'Abraham à une famine sévissant en Palestine et l'obligeant à aller chercher ailleurs des pâturages pour ses bestiaux et de la nourriture pour lui-même. Gen. XXVI, 1 indique la même cause ; et, comme les deux récits appartiennent au même document, l'auteur a dû, dans le second, souligner le fait de la répétition de la famine. Gen. XX, 1, au contraire, est muet sur ce point ; le voyage du patriarche est raconté comme un déplacement ordinaire, sans motif particulier et semblable à tous les autres. Le jéhoviste peut ici avoir raison tout comme l'élohiste. La raison alléguée est fort vraisemblable ; il suffisait en effet d'une diminution dans les pluies annuelles pour rendre le séjour impossible dans telle ou telle contrée de pâturages, desséchée et ne fournissant plus aux troupeaux les ressources nécessaires ; un accident de ce genre arriva sous Jacob à une ou plusieurs reprises. Mais, nous y avons déjà fait allusion plus haut, une autre supposition est permise : la mention de la famine pourrait avoir été introduite dans l'histoire d'Abraham justement pour fournir une analogie de plus avec l'histoire de Jacob. Dans ce cas, elle aurait trouvé place d'abord dans le récit de la descente d'Abraham en Egypte ; de là elle aurait passé dans celui du séjour d'Isaac à Gherâr.

Une fois le patriarche établi chez ses hôtes et sa femme vue et convoitée par ceux-ci, Gen. XII, 15 nous dit : « Elle fut emmenée dans la maison de Pharaon » (lire, d'Abimélec) et se tait sur les conséquences, faciles à deviner. Gen. XX, 2 parle aussi d'un enlèvement de Sara par le roi, mais ajoute un ou deux mots obscurs (versets 4, 6, 17) : Abimélec n'aurait pu arriver à ses fins et Sara serait sortie indemne de l'aventure. Enfin, d'après Gen. XXVI, 7-11, personne n'aurait attenté

à l'honneur de la femme du patriarche ; celui-ci en aurait été quitte pour une imprudence et un danger couru. On est autorisé à préférer la première version aux deux autres ; elle est bien plus naturelle et simple, conforme à la nature des choses et aux mœurs de l'époque. Les détails ajoutés plus tard le furent afin de laver la réputation de Sara d'une tache peu convenable pour la mère du peuple hébreu ; on ne sut pas d'ailleurs se mettre complètement d'accord : un des rédacteurs (Gen. XXVI) se contenta du respect des Philistins pour la femme d'Isaac (lire : d'Abraham) et y ajouta une défense d'Abimélec ; l'autre (Gen. XX) invoqua une faiblesse (vers. 4, 6) ou une maladie (vers. 17) du roi, hésita entre ces deux explications et les combina comme il put dans une phrase finale assez embarrassée (vers. 18).

La faute ayant été commise, Abimélec s'en aperçut ; mais comment ? En voyant des plaies fondre sur lui par la volonté de l'Eternel, raconte Gen. XII, 17 ; par une révélation directe de Dieu, assure Gen. XX, 3-7 ; en surprenant le patriarche occupé à « plaisanter » avec sa femme, dit Gen. XXVI, 8. Nous inclinerions plutôt vers cette dernière alternative, malgré sa naïveté un peu rude et peut-être à cause de cette naïveté ; un trait pareil est piquant, mais a l'air sincère et s'inventerait difficilement. D'autre part, il serait assez étrange d'admettre une manifestation miraculeuse de l'Eternel à Abimélec dans une histoire semblable et pour une telle cause. Enfin la mention des plaies paraît venir encore du désir de rapprocher l'histoire du séjour d'Abraham chez le pharaon de celle du séjour des Israélites en Egypte ; peut-être, après avoir été intercalée dans ce but dans le premier récit jéhoviste, s'est-elle glissée ensuite dans le récit élohiste et a-t-elle contribué à obscurcir encore les allusions à la maladie d'Abimélec.

Nous n'hésitons pas non plus à biffer du récit le vers. XX, 12 ; nulle part ailleurs dans la Genèse nous ne voyons Sara citée comme fille de Térakh, et cette explication entortillée a seulement pour but d'éviter un mensonge à Abraham.

Enfin, un de nos textes (XX, 14-16) mentionne un cadeau fait par Abimélec à Abraham, en argent et en bétail, pour ré-

parer en une certaine mesure le tort fait au patriarche et servir à Sara de témoignage d'honorabilité. En d'autres temps, ce témoignage paraîtrait un peu suspect, et on reprocherait peut-être à Abraham de l'avoir accepté, tout comme les richesses reçues par lui, d'après Gen. XII, 16, ont une signification assez louche. Mais Abraham peut aussi fort bien être innocent de cela; le don du chapitre XX, pour nous borner à celui-là, offre de grandes analogies avec l'histoire des bijoux et des vêtements précieux emportés par les Israélites lors de leur sortie d'Egypte (Ex. III, 22 ; XII, 35, 36) ; et nous considérons ce trait de la Genèse comme une prophétie en action, faite après coup, des événements de l'Exode.

Il y a d'ailleurs dans nos récits un certain nombre de détails impossibles à contrôler ; il est inutile de les discuter, car on ne saurait arriver à aucun résultat. Il suffit d'avoir touché les points principaux.

L'histoire des puits creusés par Abraham à Gherâr et de son alliance avec Abimélec (Gen. XXI, 22-34) se rattache au récit élohiste de Gen. XX ; de même l'histoire analogue de Gen. XXVI, 12-22, 26-33, se rattache au récit jéhoviste de Gen. XXVI, 1-11 ; si elle a jamais existé à la suite de Gen. XII, 10-20, elle a disparu du texte ; il est du reste permis d'en douter, car on comprend facilement ces incidents en Palestine, beaucoup plus difficilement en Egypte. Mais faut-il l'attribuer à Abraham ou à Isaac ? Ceci est une tout autre question, et, si nous voulions l'aborder, nous sortirions de notre cadre sans pouvoir obtenir une certitude absolue.

En somme, notre méthode et nos conclusions ont été les suivantes. Nous avons dans la Genèse trois histoires, identiques dans leurs grandes lignes, mais avec des théâtres, des personnages et des accessoires divers. Or, un même fait se reproduisant à trois reprises différentes est inadmissible. Donc il faut choisir. Et entre ces trois récits un seul, celui de Gen. XX, 1-18, a pour lui la vraisemblance et explique les deux autres. Par conséquent nous devons le tenir seul pour historique. Encore sommes-nous obligés de le dépouiller de tous ses enjolivements postérieurs et d'en conserver seulement le

squelette, si l'on ose employer cette expression. D'autres diront peut-être : aucun des trois récits n'est acceptable ; Gen. XX est sans base réelle, comme Gen. XII et Gen. XXVI ; là comme ici nous avons, non pas de l'histoire, mais une légende ou un mythe. Cela encore est possible. Mais un fait demeure : histoire ou fantaisie, le récit du séjour d'Abraham à Gherâr doit être antérieur aux deux récits analogues d'Abraham en Egypte et d'Isaac à Gherâr ; il est l'original, les autres sont des copies plus ou moins exactes. Nous ne voulons pas le moins du monde affirmer par là l'existence du récit de Gen. XX, 1-18, sous sa forme actuelle et écrite, lors de l'apparition de Gen. XII et de Gen. XXVI. Les trois versions peuvent avoir longtemps vécu l'une à côté de l'autre avant d'être rédigées et fixées ainsi dans une forme immuable. Une certaine durée de transmission purement orale expliquerait même fort bien les broderies faites sur le canevas primitif et les modifications apportées à l'ensemble ou dans les détails. L'histoire passait de bouche en bouche. Peut-être les Israélites se la racontaient-ils déjà sur les bords du Nil, en resongeant à la patrie absente. Dans le désert et lors de la conquête de Canaan elle fut ornée de quelques traits nouveaux, allusions à la maison de servitude d'où l'Eternel avait tiré le peuple hébreu. Pendant l'époque des Juges on la redisait encore, on se consolait ainsi de l'oppression pesant lourdement sur les tribus, et on attendait avec espoir, peut-être aussi avec impatience, l'heure de la liberté. L'unité nationale se fondant, sous les premiers rois, durant les luttes de Saül et David, au moment du règne brillant de Salomon, l'antique récit était devenu populaire ; on le répétait dans les familles, le soir autour du foyer, et peut-être des conteurs nomades le chantaient-ils sur les places publiques les jours de fêtes. Elle se transformait naturellement en circulant ainsi à travers les foules, perdant ici un détail, en regagnant ailleurs un autre ; certain homme pieux, avant de la présenter à ses enfants, adoucissait tel ou tel point pour ne laisser planer aucun ombre sur les grandes figures des patriarches ; peut-être les prêtres aussi exerçaient-ils une sorte de contrôle, fort limité d'ailleurs, sur les données de la tradition ; et celle-ci,

de cette manière, prenait plusieurs formes différentes et circulait parmi le peuple en deux ou trois éditions, se rapprochant les unes des autres, mais seulement analogues et non pas identiques. Enfin successivement ces légendes furent recueillies et couchées par écrit, d'abord dans de courts récits indépendants, puis dans des ouvrages de dimensions et d'importance plus grande ; et, lors de la rédaction définitive de l'Hexateuque, le compilateur se refusa à en négliger aucune, trouvant partout des traits dignes d'être conservés, et il les accueillit toutes trois, les mettant à peu près bout à bout comme si elles ne se contredisaient pas l'une l'autre, laissant à ses lecteurs le soin d'opérer leur choix entre les trois recensions diverses ou ne s'apercevant même pas de leur identité d'origine.

Peut-être, au point de vue littéraire, doit-on regretter ce fait. La Genèse eût gagné, aux yeux des critiques d'art, à avoir plus d'unité, à être compilée d'une façon plus sévère et ensuite à être retravaillée pour faire disparaître la multiplicité de ses sources et les points de suture des documents employés. Mais, sous le rapport historique, nous ne devons pas nous plaindre ; nous pouvons mieux ainsi pénétrer les habitudes du peuple hébreu, comprendre chez lui les origines des légendes, leur transmission et leur vie de changements continuels.

De même un lecteur timide préférerait dans un texte ne pas avoir de variantes et ne pas être obligé de se décider entre elles. L'érudit au contraire les discutera et trouvera dans leurs divergences des renseignements utiles et intéressants.

VARIÉTÉ

Une nouvelle édition de l'Inscription du roi Mésa de Moab.

On se souvient sans doute combien la stèle de ce roi de Moab, avec son inscription commémorative, était en vogue il y a dix à quinze ans. Depuis lors, c'est-à-dire depuis la reconstitution de ce curieux monument et son installation au musée du Louvre en 1875, le silence s'était fait autour de lui. On admettait généralement que le texte, pour autant qu'il était possible de le déchiffrer, avait été *à peu près* définitivement établi par les publications successives de M. Clermont-Ganneau, en dernier lieu par son article de la Revue critique de la même année. L'*édition définitive*, promise par lui, étant demeurée à l'état de projet, nous nous étions familiarisés avec l'idée de devoir attendre l'accomplissement de cette promesse de la publication qui se ferait un jour du dit texte dans quelqu'un des fascicules à venir du grand *Corpus inscriptionum semiticarum*, entrepris par l'académie des inscriptions et belles-lettres.

Cette patiente résignation n'était cependant pas l'affaire de MM. les professeurs Smend, de Bâle, et Socin, de Tubingue. Le désir d'avoir un texte aussi complet et aussi exact que possible à mettre sous les yeux et, mieux encore, entre les mains de leurs étudiants et de ceux de leurs confrères, les a engagés à publier ensemble une nouvelle édition de cette vieille page d'histoire, si intéressante à plus d'un titre[1].

[1] *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab.* Für akademische Vorlesungen herausgegeben von Rudolf Smend und Albert Socin. (Une planche

Il y a environ dix ans, notre compatriote M. Socin, l'auteur bien connu de l'excellent guide en Palestine et Syrie publié par M. Baedeker, s'était déjà associé avec M. Kautzsch, le prédécesseur de M. Smend dans la chaire d'hébreu de l'université de Bâle, et actuellement professeur à Tubingue, pour combattre l'authenticité des trop fameuses « poteries moabites. » De concert avec son nouveau collaborateur, il nous offre aujourd'hui une belle reproduction lithographique, à dimensions réduites, du très authentique ex-voto du roi Mésa. Le carton qui renferme cette planche grand in-folio est accompagné d'un texte explicatif et justificatif. La lecture de ces pages donne la plus haute idée du soin avec lequel les éditeurs ont examiné sur place, au musée du Louvre, les fragments de la stèle elle-même ainsi que l'estampage, ce moule en papier, que M. Ganneau (alors attaché au consulat de France à Jérusalem) avait fort heureusement réussi à se procurer avant la mise en pièces de l'original par ses superstitieux propriétaires, les Beni Hamidé.

On trouvera dans la brochure en question, après quelques remarques préliminaires sur les précédentes éditions ou reproductions et sur les résultats généraux du nouveau travail de déchiffrement, une description minutieuse de l'estampage et des fragments, une transcription du texte en écriture carrée avec traduction en allemand, des notes critiques justifiant ligne après ligne les leçons adoptées, une liste alphabétique de tous les mots employés dans l'inscription et des noms propres qui s'y rencontrent ; enfin, des renseignements sur la confection de la reproduction lithographique exécutée par M. Georges Wolf de Bâle.

MM. Smend et Socin ne prétendent pas avoir dit le dernier mot en cette matière. Avec une modestie qui leur fait d'autant plus honneur qu'elle est moins commune, ils verraient, disent-ils, avec plaisir des hommes encore mieux qualifiés prendre la chose en main. Bien loin de les jalouser, ils seraient les pre-

lithographiée et trente-cinq pages de texte.) Freiburg in B., 1886. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

miers à se réjouir si le grapillage d'Ephraïm se trouvait valoir mieux que la vendange d'Abiézer.

En attendant on partagera la satisfaction bien légitime avec laquelle ils constatent les résultats obtenus. Il résulte, en effet, de leur publication que l'estampage, qui devra toujours (vu l'état fragmentaire de l'original en basalte) servir de base au déchiffrement de l'inscription, n'est pas, tant s'en faut, dans un état aussi désespéré que plusieurs semblent le croire. Les deux investigateurs, en se contrôlant sévèrement l'un l'autre, ont réussi, bien au delà de leur attente, à compléter et à rectifier le texte obtenu par M. Clermont-Ganneau. Ils ont découvert à nouveau plus de quatre-vingts lettres, dont la lecture ne présente, il est vrai, pas partout le même degré de certitude. Les conjectures des savants qui se sont occupés de ce texte mutilé, tels que M. Diestel, Hitzig, Lévy, Nöldeke, Schlottmann ; Bruston, Dérenbourg, Neubauer, Oppert ; Ginsburg, Wright, etc., ont été tantôt confirmées, tantôt reconnues inadmissibles. Pour les vingt-sept premières lignes de l'inscription, laquelle en a trente-quatre et devait en compter au moins trente-cinq à l'origine, le nombre des points d'interrogation a pu être considérablement réduit, si bien qu'il est possible d'en tirer un sens à peu près complet et suivi.

Nous pensons intéresser notre public de langue française en donnant ici une traduction de ce document d'après le texte et l'interprétation des deux auteurs allemands. Nous mettons en italique les mots et membres de phrase où l'interprétation de MM. Smend et Socin s'écarte le plus sensiblement du texte et du sens admis par M. Ganneau[1]. Quant aux noms propres qui ne sont pas connus par l'Ancien Testament, nous nous bornons à en transcrire les consonnes, la vocalisation étant sujette à controverse.

1. Je suis Mésha', fils de Kemôsh*mèlek*[2], roi de Moab, le Di-

[1] Une reproduction de la traduction de M. G. a paru jadis dans un article variété du *Journal de Genève* (19 décembre 1875), par M. A. Sabatier.

[2] C'est ainsi qu'il faut lire, et non Kemosh*gad*, comme on l'a fait jusqu'ici d'après M. Clermont-Ganneau.

2. bonite. | Mon père a régné sur Moab trente années et moi je suis devenu

3. roi après mon père. | Et j'ai établi ce sanctuaire pour Kemôsh dans QRcHH, | *en mémoire de la délivrance de Mé-*

4. *sha'*[1], car il m'a délivré de tous les *rois* et m'a donné tous mes ennemis en spectacle. | 'Om-

5. ri, roi d'Israël, opprima Moab pendant de longs jours, parce que Kemôsh était irrité contre *son*

6. *pays*. | Et son fils[2] lui succéda et il dit, lui aussi : « J'opprimerai Moab ; » c'est dans mes jours qu'*il dit ainsi*,

7. *mais il me fut en spectacle*, lui et sa maison, | et Israël fut ruiné, ruiné par toujours[3]. Or 'Omri s'était emparé de tout le pays

8. de Médebâ, | et il[4] y demeura *pendant ses jours et la moitié des jours de* son fils, quarante années, mais

9. Kemôsh le *restitua* en mes jours ; | et je bâtis[5] Ba'almeôn et *j'y établis l'étang* (?), et je bâtis

10. Qiryathayin. | Et les hommes de Gad demeuraient dans le pays de 'Atârôth dès les temps les plus reculés[6], et le roi d'Israël y bâtit *pour lui*

11. 'Atârôth ; | et je combattis contre la ville et je la pris | et je tuai tout le peuple de

12. la ville, en spectacle à Kemôsh et à Moab ; | et je *rapportai* de là *le foyer de l'autel de DWDH* et je le traî-

13. nai devant la face de Kemôsh à Qerîyôth ; | et j'y transportai les hommes de ShRN et les hommes de

14. McHRTh. | Et Kemôsh me dit : « Va, prends Nebô sur Israël ! » et je

[1] *bemésha' Mésha'*. Il y a ici un jeu de mots, Mésha' signifiant délivrance.

[2] Achab.

[3] *'olâm ;* ce qui, comme nous le savons par 2 Rois III, n'empêcha pas, à quelques années de là, Joram, second fils d'Achab, de marcher contre Moab avec Josaphat de Juda et avec ceux d'Edom, et d'user de terribles représailles.

[4] Le sujet à sous-entendre est Israël.

[5] C'est-à-dire, rebâtis ; comp. ligne 27.

[6] *mé'olâm*.

15. m'en allai de nuit et je combattis contre elle depuis le lever de l'aube jusqu'à midi | et je la

16. pris et je les tuai tous, sept mille d'entre les hommes adultes *et les enfants mâles*, | et des femmes et des jeunes fil-

17. les *et des esclaves* (?); | car je l'avais vouée par interdit à ʿShThR Kemôsh ; et j'enlevai de là les *foyers d'au-*

18. *tel* de Yahwèh et je les traînai devant la face de Kemôsh. | Et le roi d'Israël avait bâti

19. Yahaç et il y demeurait lors de sa guerre contre moi, | et Kemôsh le chassa de devant *ma* (?) face, et

20. je pris de Moab deux cents hommes, *tous ses chefs* (?), | et je les fis monter (?) contre Yahaç et je la pris

21. pour l'annexer à Dibon. | C'est moi qui ai bâti QRcHH, le mur des forêts (?) et le mur de

22. *la colline*, | et j'ai bâti ses portes et j'ai bâti ses tours | et j'ai

23. bâti le palais du roi et j'ai établi *les écluses* (?) *de l'étang* (?) *pour l'eau* (?) dans l'intérieur de

24. la ville ; | et il n'y avait pas de citerne dans l'intérieur de la ville, dans QRcHH, et je dis à tout le peuple : « Etablissez-

25. vous chacun une citerne dans sa maison. » | Et j'ai creusé (?) les tranchées (?) pour QRcHH, *à l'aide des prison-*

26. *niers* d'Israël. | C'est moi qui ai bâti ʿArôʿêr et qui ai établi la chaussée de l'Arnôn, et

27. c'est moi qui ai bâti Bêth-bâmôth, car elle était détruite, | et qui ai bâti Béçer, car *elle était en ruines*[1].

28. ... de Dibon *cinquante ;* car tout Dibon est soumis | et *je règne* (?)

29. ... *cent dans* les villes que j'ai annexées au pays. | Et c'est moi qui ai bâti

30. [*Médebâ*] *et* Bêth-Diblâthayin. | *Et quant à* Bêth-Baʿalmeôn, j'y ai fait monter (?) *les brebis* (?)

31. ... *le menu bétail* du pays. | Et cHôrônayin, là demeurait *le fils de Dedân, et Dedân dit* (?)...

[1] Remarquer le parallélisme, comme déjà à la ligne 4.

32. ... et Kemôsh me dit : « Descends et combats contre cHôrônayin, » *et je descendis* [*et combattis*]

33. ... Kemôsh *la restitua* en mes jours, *et* [.?.] *de là* [.?.]

34. ... année... [.?.]. *Et moi...*

Les nouvelles leçons offrent plus d'un résultat digne de remarque au point de vue de la paléographie, du lexique et de la grammaire. Ceux qui s'y intéressent en trouveront un relevé sommaire à la page trois du texte explicatif. Disons seulement que la présence de la lettre *tet*, la seule qui manquât jusqu'ici à l'alphabet de notre inscription, a été constatée en deux endroits, et qu'il faudra rayer de la grammaire du dialecte hébréo-moabite le pluriel masculin en *mem* à côté de celui en *noun*, ainsi que la forme de verbe correspondant à la Ve du verbe arabe (*taqattala*), qu'on avait cru devoir statuer d'après certaines leçons précédemment adoptées.

En terminant nous signalerons quelques points qui présentent un intérêt historique ou archéologique.

De ce qui se lit à la ligne huitième, à savoir qu'Israël occupa tout le pays de Médebâ pendant les jours de ʿOmri *et la moitié des jours de son fils* (Achab), il ressort que notre inscription date d'une époque postérieure à la mort d'Achab. Mais il en ressort en même temps que « la révolte du roi de Moab (Mésha) contre le roi d'Israël » remonte déjà à la seconde moitié du règne d'Achab. Elle n'éclata donc pas seulement « après la mort d'Achab, » comme il est dit au second livre des Rois, chap. III, 5 ; comp. I, 1. Il serait étonnant en effet que le roi de Moab fût demeuré tranquillement tributaire d'Achab à l'époque où celui-ci avait toutes les peines du monde à se défendre contre les Syriens, ainsi que nous l'apprennent les derniers chapitres du premier livre des Rois.

La mention des troupeaux de *menu bétail* que Mésha dit avoir fait monter (?) à Bêth-Baʿalmeôn (l. 30 et 31) nous rappelle que, selon 2 Rois III, 4, Mésha était propriétaire de troupeaux de menu bétail et qu'il devait payer au roi d'Israël un tribut consistant en cent mille agneaux gras et dans la toison de cent mille béliers.

Des lignes 20, 28 et 29, il est peut-être permis de conclure que le peuple de Moab se composait de deux cents tribus ou familles ayant chacune son *chef*. Le canton de Dibon, d'où Mésha était originaire, en comptait à lui seul cinquante. De plus, il y en avait cent dans les villes et territoires annexés. On aura remarqué du reste la *rondeur* des chiffres indiqués, non seulement en ce qui concerne le nombre de ces chefs de clans, mais dans d'autres cas encore : Kemôshgad, le père de Mésha, a régné trente ans (l. 2); l'occupation de tout le pays de Médebâ par Israël en a duré quarante (l. 8); les hommes et enfant mâles tués à Nebô furent au nombre de sept mille (l. 16).

Un trait intéressant, c'est encore celui de ces *prisonniers israélites* (l. 25) employés aux travaux publics à QRcHH (Qorchah au Qarchah), dans cette cité dont le roi de Moab avait fait sa résidence, et où il avait élevé la *bâmâh* (l. 3) d'où doit provenir notre stèle commémorative.

L'occupation de Horonaïm par les *Dedanites*, tribu voisine d'Edom, prouverait que les Israélites n'avaient pas été seuls à profiter de la faiblesse de Moab pour s'étendre à ses dépens, mais que d'autres voisins avaient fait de même. Il est cependant à remarquer que la leçon *Dedân* (l. 31) est sujette à caution. L'un des éditeurs a des doutes sur son exactitude. Quoi qu'il en soit, il s'agit clairement, dans les dernières lignes, de la réoccupation par Mésha de villes précédemment tombées au pouvoir d'ennemis venus, selon toute apparence, du midi. Et ainsi on comprend que le roi de Moab puisse parler (l. 4) de *rois* au pluriel, dont son dieu Kemôsh l'avait délivré.

Notons enfin — ce n'est pas la chose la moins remarquable, comme le font très bien observer nos auteurs — le rôle que jouent les *foyers d'autel* (l. 12 et 18). Ils servaient de dépouilles opimes, et cela non seulement chez les Moabites, mais chez les Israélites pareillement. Ceux-ci avaient emporté à Atârôth l'*ar'êl* de DWDH, et après sa victoire Mésha le *ramène* devant la face de Kemôsh à Qerîyôth. Quant à ce nom de DWDH, il ne saurait être question de le mettre en rapport avec celui de *David*, comme le supposait M. Ganneau. Ce doit

être le nom du personnage, d'origine moabite, qui avait autrefois fondé cet autel, ou bien celui d'une divinité. D'un autre côté, on voit par les lignes dix-sept et dix-huit qu'il y avait *plusieurs* autels de Yahwèh dans la ville israélite de Nebô que Mésha avait « dévouée par interdit. »

On ne nous saura pas mauvais gré d'être entré dans quelques détails sur cette belle publication épigraphique, et de leur côté nos deux savants collègues voudront bien voir dans ces pages une preuve de l'intérêt et de la reconnaissance que leur commun travail nous a inspirés.

H. VUILLEUMIER.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1886.

Au moment de mettre sous presse le programme de 1885, l'auteur du mémoire sur *la doctrine de la prière*, avec l'épipraphe *sursum corda*, à qui la société avait assigné la médaille d'argent avec deux cents florins, s'est trouvé être L. E. Iselin, Pfarrer in Braunau (Kanton Thurgau, Schweiz).

Les directeurs, dans leur session du 6 septembre 1886 et jours suivants, ont prononcé sur *dix-huit* mémoires qui leur étaient parvenus avant le 15 décembre 1885.

Cinq mémoires, tous en allemand, avaient pour objet l'*apostolat*, question remise au concours en 1885.

Le premier (épigraphe : 1 Cor. III, 11) n'étant qu'un fragment insignifiant, n'est pas entré en considération.

Le second (épigraphe : 2 Cor. V, 20) ressemblait plus à une esquisse qu'à un mémoire. On a regretté que l'auteur n'ait pas développé sa conception originale ; mais il ne pouvait être question de couronnement.

Le troisième (épigraphe : ὅπουπλείων κόπος πολὺ κέρδος Ignace à Polycarpe) avait étudié la littérature chrétienne du IIe siècle et lui avait emprunté des détails importants. Du reste la désapprobation fut unanime pour plusieurs raisons. Déjà, à la rigueur, on aurait pu écarter le mémoire à cause de l'écriture. Le style embarrassé rendait la pensée çà et là inintelligible. Le contenu ne répondait pas à la question : l'auteur, sans se soucier d'une investigation historique, ne donnait qu'une démons-

tration dogmatico-apologétique de l'autorité doctrinale des apôtres et partait de prémisses tout à fait dépassées, à l'égard de l'origine et du caractère des écrits du Nouveau Testament. Ajoutons que l'exégèse des textes était incomplète et superficielle.

Le quatrième (épigraphe : *Wir glauben, darum reden wir*) faisait preuve de beaucoup de travail. L'auteur avait étudié le sujet sous toutes ses faces et s'était appliqué à tous les détails. Mais il n'avait pas réussi à construire un bon édifice à l'aide de ses matériaux. Il s'était jeté dans des divagations qui faisaient perdre de vue le sujet. Il n'avait pas appliqué partout la méthode critico-historique. Impossible en conséquence d'accorder le prix à son mémoire. Cependant les directeurs y trouvèrent trop de traces de science et de perspicacité pour renvoyer simplement l'auteur, d'autant plus qu'un concours de circonstances l'avait empêché de mettre la dernière main à son travail. Ils lui offrent deux cents florins et l'invitent à déclarer s'il veut les accepter.

Le cinquième (épigraphe : 2 Cor. XIII, 8) ne trouva pas les directeurs unanimes sur la méthode critique de l'auteur ni sur le résultat qu'il avait obtenu. Mais tous s'accordèrent à déclarer qu'il avait donné une réponse complète à la question et avait revêtu ses idées d'une forme attrayante. Le prix ne lui aurait pas échappé s'il s'était moins tenu à ses prédécesseurs et avait fourni un travail aussi indépendant que judicieux. Cependant les directeurs lui ont voté la médaille d'argent avec un supplément de deux cent cinquante florins et l'insertion de son travail dans les œuvres de la société. Avant de le livrer à la presse, ils désirent lui communiquer leurs observations, ne doutant pas de ses dispositions à en faire usage. Le secrétaire attend la décision de l'auteur.

Les *quatre* mémoires suivants, tous en allemand, avaient pour objet *la vie morale.*

Le premier (épigraphe : *Nicht eine kränklende Moral* u. s. w.) ne pouvait pas, au jugement de l'auteur lui-même, entrer en considération, puisqu'il était loin d'être achevé. Mais

indépendamment de ce fait, le prix n'aurait pu être assigné. L'auteur ne s'était pas borné à la question et s'était perdu dans une foule de divagations qui devaient fatiguer le lecteur, sans laisser une impression durable.

Le second (épigraphe : *Niemand ist gut als der einzige Gott*, Math. XIX, 17) était achevé, mais ne contenait pas une réponse à la question. Un traité mi-polémique et mi-apologétique sur *das Gute*, écrit dans un style peu attrayant, ne ressemble nullement à un volume pour les esprits cultivés, tel que la société l'avait souhaité. Le contenu d'ailleurs soulevait plusieurs objections importantes.

Le troisième (épigraphe : empruntée à Schleiermacher) ne répondait pas à l'intention de la question. Le travail attestait un auteur très capable et sérieux et on rendit hommage à ses connaissances et à son talent. La manière de traiter les « Grundfragen der Moral, » tout en étant à quelques égards faible et sujette à objection, ne laissait pas en général d'avoir beaucoup de mérite. Mais elle échappait au lecteur cultivé et ne pouvait pas l'éclairer suffisamment sur les problèmes moraux contemporains.

Le quatrième mémoire (épigraphe : *der ganze Mensch ist die Grundlage der Moral*) était le seul qui pût être considéré comme un effort sérieux de répondre à la question. L'auteur s'était appliqué à revêtir son travail d'une forme populaire. Il avait fait des observations très importantes, tant sur les questions de principe que sur quelques détails. Mais le mémoire n'était pas à la hauteur du couronnement. Pour cela il eût fallu approfondir davantage les questions de principe et ne pas se borner aux détails que l'auteur a traités. Il fallut donc encore ici renoncer à décerner le prix.

Neuf mémoires concernent le rôle du mot ἅγιος dans les écrits du Nouveau Testament.

Le premier (épigraphe : *εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, κτέ*, Rom. XI, 16), en allemand, était une composition superficielle et insignifiante. Elle a été immédiatement écartée.

Le second en allemand (épigraphe : *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς*,

κ. τ. ἑ. (1 Pier. I, 15) n'avait que très peu de valeur. L'usage du terme de ἅγιος dans le Nouveau Testament n'était ni expliqué ni appliqué à la caractéristique du christianisme primitif.

On jugea un peu moins défavorablement le troisième mémoire allemand (épigraphe : *Die in ἅγιος und seinen Derivaten zu findenden Begriffe* u. s. w.) Peu de pages donnent relativement beaucoup. Mais la question n'est pas résolue. La première partie ne fournit qu'un aperçu statistique aride ; la seconde n'explique pas la genèse du terme ; la troisième ne présente rien de caractéristique du christianisme primitif.

Le quatrième mémoire allemand (épigraphe : *heiligt das Opfer den Altar oder der Altar das Opfer?*) avait totalement négligé la forme. Le tout est du bousillage, abondant en divagations. D'ailleurs la question n'était pas comprise et par conséquent seulement à moitié résolue, les résultats de la recherche n'avaient pas servi à caractériser le christianisme naissant. En revanche, il y avait des traces de sagacité et d'étude et le paragraphe 53 renfermait des choses intéressantes sur l'usage de ἅγιος et de ses dérivés dans les LXX. Mais ces avantages n'ont pu assurer le prix à l'auteur.

Le cinquième en latin avec l'épigraphe φιλαλήθως n'a pas été plus heureux. Le savant et libéral auteur s'était donné beaucoup de peine, notamment à profiter de la littérature de son sujet. Mais la forme laissait beaucoup à désirer. La distribution de la matière était très défectueuse. La notion de ἅγιος et de ses dérivés ne se dégageait pas des textes. Et tandis qu'il discutait des questions qui n'appartenaient pas à son sujet, l'auteur négligeait la seconde moitié de sa tâche.

Le sixième (épigraphe : *nec temere nec timide*), en hollandais, n'eut pas un meilleur sort. L'auteur avait pris sa tâche au sérieux et n'avait pas reculé devant le travail. Il se montrait d'ailleurs pénétré d'une chaude sympathie pour le christianisme. Mais le mémoire, fond et forme, était sujet à de graves objections. Il ne respirait pas le calme et la simplicité qui conviennent à un traité scientifique. Il n'était pas exempt de redites, surtout au troisième chapitre qui était divisé à tort en deux sections. L'usage du mot ἅγιος dans l'Ancien Testament

étant insuffisamment éclairci, il est évident que cet usage dans le Nouveau Testament ne pouvait obtenir qu'une solution défectueuse. Enfin, au chapitre quatrième, les résultats de cet usage étaient surfaits. Le jugement final ne pouvait donc être que défavorable.

Le septième mémoire, également en hollandais (épigraphe : *Wie grondig het oude Israël enz.* H. Oort), fort étendu et rédigé avec soin, avait le tort d'avoir traité brièvement l'Ancien Testament, mais le mérite d'avoir soumis les LXX, les Apocryphes, les Pseudépigraphes, le Nouveau Testament et même les Pères apostoliques à un examen rigoureux, conformément aux méthodes vraiment scientifiques. La seconde partie, sur le christianisme primitif, attestait autant d'étude sérieuse que d'appréciation impartiale. Cependant les directeurs n'ont pas eu la liberté de couronner ce mémoire, non à cause des objections assez graves qu'ils avaient à faire à quelques détails, mais à cause du résultat auquel l'auteur était parvenu, à savoir l'antithèse absolue de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les directeurs ne pouvant pas l'admettre, pas plus que les conséquences qui en découlent, sont convaincus que l'auteur lui-même finira par se reconnaître coupable d'une grande exagération.

Le huitième, en allemand, avec l'épigraphe : ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (Jean XVII, 17) rencontra de nombreuses objections. La forme manquait d'attraits, les différentes parties n'avaient pas de proportions, la fusion des deux membres de la question nuisait à la clarté. D'autre part, le mémoire contenait des parties d'une grande valeur scientifique. Les directeurs désirant donner une preuve du cas qu'ils font de l'œuvre de cet auteur habile et sagace, sont prêts, s'il y consent, à lui offrir la somme de deux cents florins, tandis qu'il conserve la libre disposition de son manuscrit.

Le neuvième et dernier mémoire, également en allemand avec l'épigraphe (ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, κ. τ. ε. Jean XVII, 19), ne pouvait pas non plus prétendre au grand prix. La notion de la sainteté dans l'Ancien Testament n'avait pas obtenu une place séparée; les textes les plus importants du Nouveau Tes-

tament n'avaient pas été l'objet d'une interprétation exacte. De plus la seconde partie ne semblait pas tout à fait répondre à la question. Cependant cet écrit, rédigé dans un beau style, présentait tant de choses excellentes que les directeurs conclurent d'attribuer à l'auteur la médaille d'argent avec un supplément de deux cent cinquante florins et l'insertion de son travail dans les œuvres de la société. S'il accepte cette décision, l'auteur n'a qu'à autoriser le secrétaire à ouvrir le billet cacheté qui contient son nom. Il voudra sans doute tenir compte des observations que la direction lui fera parvenir avant de livrer son mémoire à la presse.

Ce n'est que pour mémoire que nous faisons mention d'une composition en français (épigraphe : *la liberté, beau mot pour qui l'entend bien.* Göthe). L'auteur rapproche les trois questions mises au concours et les discute brièvement.

Les directeurs mettent au concours deux questions nouvelles :

1° On demande un aperçu historique et une appréciation scientifique des considérations différentes sur la *conscience.*

2° On demande une histoire de la *discipline doctrinale* et de son application dans l'église réformée des Pays-Bas.

Les réponses doivent rentrer avant le 15 décembre 1887. Passé cette date, elles ne seront plus soumises à l'examen.

On attend encore avant le 15 décembre 1886 des réponses aux questions de 1885 sur l'*application de la critique historique à la Bible* et sur l'*apologétique biblique.*

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions ci-dessus mentionnées, la société décerne le prix de *quatre cents florins* (800 francs environ) ou, au choix des lauréats, soit la médaille d'or de la valeur de 500 francs avec 300 francs en argent, soit la médaille d'argent avec 770 francs environ en argent.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la société et publiés par elle.

Une partie du prix peut être accordée au concurrent ; mais cette attribution n'a lieu qu'avec le consentement de l'auteur

et l'insertion de son mémoire aux œuvres de la société n'en est pas inséparable.

Les mémoires, pour être admis au concours, doivent être écrits *distinctement* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (avec le caractère romain). On ne tient aucun compte des mémoires qui n'observent pas cette règle.

La *concision* est une recommandation, pourvu qu'elle ne nuise pas aux conditions qu'imposent la science et le sujet.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs mémoires d'une épigraphe et les font parvenir avec un bulletin cacheté, renfermant leurs noms et leur domicile, *franco*, au secrétaire de la société, M. A. Kuenen, professeur de théologie à Leide.

Les mémoires couronnés insérés aux œuvres de la société ne peuvent être ni réédités ni traduits sans l'autorisation des directeurs.

Les auteurs peuvent publier leurs mémoires que la société ne publie pas ; cependant leurs manuscrits demeurent la propriété de la société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs, s'ils en manifestent le désir.

BULLETIN

THÉOLOGIE

A. Gretillat. — Méthodologie [1].

Le volume de M. Gretillat a paru au printemps de 1885 et la Revue n'en a pas encore parlé. Près de deux ans, c'est beaucoup sans doute, mais ce long silence ne peut-il pas s'expliquer par l'étonnement, disons mieux, par l'admiration ? Un livre de théologie systématique en français ! les prolégomènes d'un ouvrage considérable, et cette introduction écrite de façon à montrer que la suite viendra et que le sujet sera traité dans son ampleur. Certes ! en présence d'un événement bibliographique de cette importance, il était naturel qu'on se recueillît. Et puis qui aura le courage de se faire le juge de cette entreprise héroïque ? D'autres l'auraient pu, ils en ont sans doute été empêchés, le fait est qu'à défaut d'un pair c'est un simple étudiant, moins vieux que M. Chevreul ; à défaut de courage et de compétence, il n'a que de la témérité : David à la rencontre de Goliath, *mutatis mutandis*. M. Gretillat n'est pas un philistin et je ne suis point son ennemi ; pourtant, entre un auteur et un article de revue, il y a toujours une lutte, et je tiens à le dire d'entrée, la lutte est fort inégale. Autre analogie : l'honorable professeur de dogmatique est puissant, puissant par ses connaissances étendues, par la portée philosophique de son esprit, par la conception large du sujet, et il y a

[1] *Exposé de Théologie systématique*, par A. Gretillat, professeur de théologie à la Faculté indépendante de Neuchâtel. Tome premier : Propédeutique : I, Méthodologie. Neuchâtel, J. Attinger, 1885. — 1 vol. in-8° de VI et 356 pages.

aussi quelque peu de défi dans ses allures, il ne redoute ni les questions difficiles ni les adversaires, il les provoque au combat, s'avançant fier et résolu. Honneur à cette bravoure ! elle est virile, elle est martiale, elle est d'un bon exemple et contraste heureusement avec les habitudes de réserve, de sentimentalité ou de timidité intellectuelle trop générales chez nous, pasteurs de langue française. A ce titre seul, l'ouvrage de M. Gretillat mérite d'être loué.

Mais il a bien d'autres qualités. En voici une qui nous semble capitale : la place faite à la volonté, à l'activité morale dans la connaissance religieuse. La liberté est hautement et souvent affirmée, et l'un des trois facteurs reconnus de la connaissance, la foi, est un acte moral. Si nous avons affaire à une intelligence vigoureuse, nous ne sommes point aux prises avec un intellectualiste.

Le premier volume que nous avons entre les mains a pour titre spécial Méthodologie ; c'est la première partie d'une Propédeutique ou introduction à la théologie systématique. Cette Propédeutique comprend en outre l'Apologétique et la Canonique qui seront publiées plus tard ; disons seulement aujourd'hui que l'apologétique a pour tâche, après avoir défini le christianisme, « d'établir par les moyens ordinaires de la critique historique que les faits fondateurs de la religion chrétienne se sont réellement passés tels que la tradition chrétienne les rapporte. » (P. 249.) La Canonique vient ensuite « instituer les critères de canonicité auxquels non seulement le volume total des Saintes Ecritures, mais toute partie de ce volume doit répondre pour faire autorité en matière dogmatique et morale. » (P. 252.)

Quoi de plus utile pour nos esprits qu'une méthodologie ? Ne règne-t-il pas autour de nous, chez les chrétiens des deux sexes, une absence de méthode, une confusion générale qui rend les idées et les termes de l'ordre religieux à peu près vides de sens ? On ne sait plus ce que désignent les mots dont chacun se sert à tort et à travers, et le besoin se fait sentir d'une démonétisation de ces pièces d'or, d'argent ou de cuivre, suivie promptement d'une frappe nouvelle et soignée. La méthode et la nomenclature proposées par M. Gretillat ne seront pas celles que tout le monde acceptera, mais elles sont bien liées dans leurs parties, elles forment un tout coordonné ; nous ne sommes plus en face de l'incohérence trop chère à des personnes qui ne sont ignorantes que parce qu'elles le veulent bien. Cherchons à nous orienter, entrons dans l'édifice en suivant les pas de notre guide.

Il commence par nous dire que « la théologie est une science au même titre et du même droit que toute autre, » puis il établit son dire en ajoutant que la théologie « ressemble à toute autre science par une méthode commune à toutes et qu'elle n'en diffère, comme d'ailleurs toutes les autres sciences les unes des autres, que par l'objet qui lui est propre. » (P. 21.) La majeure partie du volume est remplie par le développement de cette thèse. Toute science naît du fonctionnement combiné de trois facteurs qui sont : les sens, la raison et le sens intime ou la foi. Les sens perçoivent les phénomènes, la raison dégage les théorèmes ou idées, et le sens intime saisit les noumènes, c'est-à-dire « tous les faits qui, ne ressortissant exclusivement ni à la sensation ni au raisonnement pur, contraires peut-être même aux analogies de l'ordre sensible et de l'ordre logique, sont certifiés au sujet par un témoignage. » (P. 27.) La catégorie à laquelle appartient le phénomène est l'étendue, celle du fait idéel est le vrai, celle du témoignage est le bien (p. 28).

Ces trois organes, les sens, la raison et la foi sont nécessaires pour l'acquisition de toute connaissance ; seulement, tantôt l'un, tantôt l'autre prédomine. A tort on a prétendu pouvoir se contenter d'un seul et l'on a construit des systèmes exclusifs qui s'appellent le positivisme, l'idéalisme et le subjectivisme. M. Gretillat les réfute tour à tour et signale leur présence à des degrés divers chez des théologiens modernes comme Ritschl, Rothe, Schleiermacher, MM. Ch. Secrétan, Bouvier, P. Lobstein, et d'autres. S'attachant ensuite aux sciences de la nature et aux sciences philosophiques, il montre qu'elles exigent le concours des sens, de la raison et du sens intime.

Reste la théologie qui répond à cette question : Qu'est-ce que l'homme doit faire pour être sauvé ? Elle étudie le salut qui est non pas une idée, mais un fait et un fait surnaturel, un commencement nouveau (p. 168 et suiv). Tel est l'objet de la théologie ; il est manifestement différent de celui des sciences physiques et des sciences philosophiques, mais la théologie, pour connaître son objet, se sert des mêmes organes que ces sciences. La foi lui apporte « des faits divins concrets, historiques, successifs et gradués » (p. 175) ; mais la raison a aussi son activité soit parce que le christianisme se compose non seulement de révélations historiques, mais aussi de révélations verbales (p. 171), commentaires divins des faits divins, soit parce que « l'inintelligible et l'absurde n'ont jamais pu être objets de croyance, et moins encore de certitude morale »

(p. 185) ; enfin les sens ne sont point exclus de la théologie, puisque le jéhovisme et le christianisme sont apparus dans des êtres et des événements palpables.

Tel est le résumé du premier article de cette méthodologie ; il établit le rapport de la théologie aux autres sciences. Cette théorie de la connaissance est fortement bâtie ; la clarté de l'exposé est un peu compromise par le caractère très personnel et assez abstrait des idées.

Le point central est la notion de la foi. A vrai dire, nous ne sommes pas tout à fait convaincu. Nous ne contestons point que la foi ou la confiance ait son rôle ailleurs que dans la vie et la connaissance chrétienne ; mais la foi en Jésus-Christ, la foi qui sauve, dans sa hardiesse et dans sa simplicité, n'est-elle pas autre chose que la faculté (décrite pages 26 et suivantes) qui s'appuie sur un témoignage ? Les Samaritains dont parle Jean faisaient la distinction très naturellement quand ils disaient à leur compatriote : « Ce n'est plus sur ton rapport que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons que c'est lui qui est vraiment le Sauveur du monde. » (IV, 42.) Prenant très au sérieux une pensée exprimée par M. Gretillat nous voyons dans la foi chrétienne, non pas un organe, mais un acte et dans cet acte un commencement nouveau, le point de départ d'une vie plus riche, plus pleine, plus complète au point de vue intellectuel comme au point de vue moral. L'âme saisit Jésus-Christ lui-même, et une fois unie à lui par une relation personnelle, elle rentre en communion avec Dieu ; remise ainsi dans son état normal, elle aperçoit par le jeu, maintenant libre et non plus faussé, des facultés naturelles les faits et les idées qui lui étaient jusqu'ici voilés par l'aveuglement, l'obstination, l'étroitesse ou par telle autre perversion de la volonté.

Dans un paragraphe remarquable (p. 175), M. Gretillat soutient que « la donnée essentielle du christianisme, le miracle et le mystère qui, tout ensemble, se révèlent et se cachent dans le fait rationnel et dans le fait sensible et phénoménal, échappent et échapperont toujours soit au raisonnement pur soit à la sensation pure. » Fort bien, mais la raison n'est pas seulement le raisonnement, elle est aussi l'hypothèse, l'intuition, la divination et ces activités de l'esprit, très élevées, sont fécondées, affermies, dirigées par la régénération dès ici-bas. Ne voit-on pas des êtres assez bornés croître en intelligence à la suite d'une conversion ou seulement d'un progrès moral ? ne comptons-nous pas sur une illumination semblable et

bien plus intense dans la vie éternelle ? La foi en Jésus-Christ ne s'offre pas à nous comme l'acte du sens intime, mais comme l'acte moral suprême qui donne une impulsion surprenante aux forces mutilées et paralysées de l'intelligence humaine et leur permet d'atteindre, non seulement les phénomènes et les idées, mais aussi les noumènes, c'est-à-dire les conceptions les plus larges, les plus profondes et les plus hautes qui dépassent notre niveau ordinaire. La foi est le fait subjectif qui rend la théologie possible ; du reste la théologie n'est pas seulement une science, elle est aussi un art et une philosophie.

Il n'y a peut-être pas là une divergence fondamentale entre nous et l'auteur, mais seulement une différence de méthode et de langage.

Dans le second article, M. Gretillat marque le rapport de la théologie systématique aux autres disciplines théologiques ; il propose sa répartition des branches de la théologie et dresse le plan de son encyclopédie.

Les disciplines se partagent en deux groupes, suivant qu'elles se rapportent au *fait primitif* du christianisme ou aux *réalisations successives* du fait chrétien. Le premier groupe renferme des études analytiques, la critique biblique et l'exégèse, et des études synthétiques, la théologie biblique et la théologie systématique. Dans le second groupe rentrent la théologie historique et la théologie pratique.

Le savant neuchâtelois tient beaucoup à faire passer la théologie systématique avant la théologie historique, et nous ne lui en faisons point un reproche ; il ne veut pas qu'on oublie que le système chrétien est issu, non pas du développement historique de l'Eglise, mais des données bibliques, et il souligne fortement sa distinction entre le fait primitif du christianisme et ses réalisations successives. A notre avis cette distinction est juste et importante ; il est fâcheux de faire rentrer la théologie biblique dans le même compartiment que l'histoire de l'Eglise, sous le titre commun de théologie historique ; il semble alors que l'une soit la continuation de l'autre, or il y a une différence essentielle entre les deux périodes chronologiques.

M. Gretillat a donc grande raison de plaider en faveur de cette distinction ; seulement, et pour la rendre plus nette, nous la ferions dans d'autres termes. Il dit (p. 212) que la théologie est la science du christianisme et que le christianisme authentique ne se reconnaît qu'à ses origines. Pardon ; ne portez-vous pas atteinte à votre propre

pensée en parlant du christianisme comme d'une quantité variable ou d'un principe qui se développe ? Ne rentrez-vous pas dans la manière de voir que vous combattez en ayant l'air de croire qu'il n'y a entre l'époque créatrice et l'époque subséquente que la différence, fort mince, entre la source d'un fleuve et ce fleuve lui-même ? Au lieu de parler du fait chrétien dans sa réalisation primitive et du christianisme dans ses réalisations successives (p. 213), ne vaudrait-il pas mieux parler d'une part de la révélation et de l'autre du fait chrétien ? Le christianisme n'est pas la révélation, c'est un fait d'un autre ordre, c'est la réponse en action de l'homme à l'appel de Dieu ; de l'un à l'autre il y a une différence de nature. Ce que vous appelez les origines du christianisme, c'est le fait divin entrant dans l'histoire à son heure, puis cessant et laissant l'histoire reprendre son cours. L'histoire a reçu un choc, l'homme a été mis en présence d'événements qui mettent en jeu son discernement et sa responsabilité. Que va-t-il faire ? L'histoire du christianisme le dira.

Quand on parle du retour du christianisme à ses origines, on laisse supposer qu'on a une conception mécanique ou légaliste de la révélation : un certain type de doctrine ou de vie aurait été apporté sur la terre et il s'agirait d'y rester fidèle, comme autrefois les Hébreux devaient conserver la tradition mosaïque dans sa pureté.

Dieu n'a pas donné aux hommes le christianisme, il leur a envoyé son Fils, et les hommes, plus ou moins bien conseillés par leur conscience, ont traité le Fils de Dieu, les uns comme leur Sauveur, les autres comme un sage, d'autres comme un blasphémateur, d'autres comme un étranger indifférent, et ils ont agi sous l'influence de ce choix qu'ils avaient fait. Dans ces faits prenez ce qu'il y a de mieux, prenez l'activité collective et individuelle de ceux qui se sont rattachés le plus fermement à Jésus et vous aurez le christianisme, composé encore très mélangé de bien et de mal. L'histoire du christianisme n'échappe point à la direction de Dieu, mais c'est tout autre chose que l'histoire de la révélation. M. Gretillat sait bien tout cela ; qu'on lise pour s'en convaincre les pages 238 et suivantes, mais il y a d'autres pages devant lesquelles on se demande s'il ne l'oublie pas.

Qu'il veuille bien nous pardonner si nous lui faisons des querelles sur des objets d'importance secondaire ; nous nous sommes en tout cas fort mal exprimé si nous n'avons pas réussi à montrer que nous lui savons grand gré d'avoir publié cette méthodologie, gage d'une théologie systématique complète.

Nous ne saurions passer sous silence le riche index bibliographique de 66 pages qui embrasse tout le champ de la théologie et indique un grand nombre d'ouvrages en différentes langues. C'est le catalogue type d'une bibliothèque théologique.

ERNEST MARTIN.

REVUES

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Seconde livraison.

Benrath : Contribution à l'histoire de la mariolâtrie (fin). — *Kleinert :* Les éléments spécifiquement hébraïques du livre de Job. — *Wetzel :* 2 Cor. VI, 1—4. — Dans le Bulletin : compte rendu des ouvrages de MM. Keller, Haupt et Jostes sur le problème soulevé par le « codex Teplensis » (version allemande de la Bible antérieure à Luther et attribuée aux Vaudois) par *K. Müller.*

Troisième livraison.

Gloatz : Miracle et loi de la nature. — *Nöldechen :* Au Nil et au Bagradas en 191 et en 197. — *Buchwald :* La controverse née à Dessau sur la question de savoir si le chrétien peut assister à des spectacles qui traitent de sujets bibliques.

Quatrième livraison.

Henke : Pour servir à l'histoire de la doctrine de la sanctification du dimanche. — *Karl Müller :* Les Vaudois et leurs groupes divers jusqu'au commencement du XIVe siècle. — *Linder :* Luther et ses relations avec Bâle, à propos d'une troisième lettre jusqu'ici inédite de Luther au conseil de cette ville.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Tome VIII, première et seconde livraisons.

Zahn : Etudes sur Justin Martyr. — *Dräseke :* La correspondance de Basile avec Apollinaire de Laodicée. — *Reuter :* Etudes augustiniennes. V. (Seconde moitié.) — *Bunz :* Le concordat wurtembergeois (première moitié). — *K. Müller :* Revue critique des travaux,

concernant l'histoire ecclésiastique des XIVe et XVe siècles, qui ont été publiés de 1875 à 1884. — *Wolfram :* Le Concordat de Worms. — *Kolde :* Carlstadt et le Danemark. — *Bodemann :* Manuscrits de Luther. — *Ney :* Glanures, concernant l'histoire de la diète de Spire de 1526. — *Kolde :* Variété. — Nouvelles.

Troisième livraison.

Gottschick : La doctrine de l'Eglise de Hus, Luther et Zwingli. — *Bunz :* Le concordat wurtembergeois (seconde moitié). — *Schepss :* Un manuscrit latin de Wurzbourg renfermant les Actes des apôtres apocryphes. — *Seebass :* La règle et le livre de pénitence de Colombe de Luxeuil. — *Neustadt :* Contribution à la correspondance de Luther. — *Kolde :* Quel est le petit livre que le landgrave Philippe envoya à Charles-Quint en 1529 ? — *Brieger :* Luther à Worms. — Miscellanées de *Dümmler* et de *Köstlin.* — Nouvelles.

Theologische Studien aus Würtemberg

Troisième livraison.

Umfrid : L'enseignement de Jésus touchant le salaire, d'après les synoptiques. — *Kittel :* Le lieu d'origine des Hébreux d'après l'Ancien Testament. — *Schröder :* Réplique à l'article de M. Jehle sur la « luthéranité » de la Bible revisée. — Rectifications.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Juin.

Ed. König : L'absence d'images dans le culte légitime de Iahweh. II. — *Heinrich Behm :* Le légalisme chrétien des Pères apostoliques. — *Ern: Nöldechen :* Les connaissances géographiques de Tertullien. — *Wilh. Gussmann* : « Reipublicae Christianopolitanae Descriptio, » à l'occasion du 300e anniversaire de la naissance de J. Valentin Andrae. — *Friedr. Zimmer :* Encore une fois Jean IV, 19. — *Le même :* Gal. I, 2 et Rom. XVI, 15.

Juillet.

Th. Zahn : Etudes apocalyptiques. IV : Néron l'antechrist. — *C. P. Caspari :* l'église alexandrine, à l'époque de Clément, possédait-elle une confession baptismale ? — *E. Elster :* Les rapports entre la religion et la morale. — *Wilhelm Gussmann :* « Reipublicae Christianopolitanae Descriptio. » II.

Beweis des Glaubens

Juillet.

Horn: Les limites de la responsabilité. — *C. A. Wilkens:* J. Sébastien Bach, un musicien témoin de la foi de l'église luthérienne. — *R. Bendixen :* Gen. IV, 26. — *H. Allihn* : L'âme des bêtes. — Mélanges apologétiques.

Août.

R. Bendixen : Beck comme apologiste. IV : son professorat à Tubingen. — *C. A. Wilkens:* Bach (suite). — *Zökler :* Les découvertes de Schliemann à Troie, Mycènes et Tirynte et les attaques dont elles ont été l'objet en dernier lieu par E. Bötticher, capitaine d'artillerie. — Mélanges.

Septembre.

Brachmann : La théologie de Ritschl. Orientation. — *Bendixen :* Beck (suite). — *Wilkens :* Bach (suite). — *Zöckler :* Aptitude des sauvages à se civiliser. — Mélanges.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Troisième et quatrième livraisons.

G. Schumacher à Haïfa : Le Djolan pour la première fois décrit (avec trois planches et 144 gravures dans le texte).

Revue philosophique

Septembre.

H. Joly : La sensibilité et le mouvement (fin). — *P. Tannery :* La théorie de la matière d'Anaxagore. — *J. M. Guardia :* Philosophes espagnols : Oliva Sabuco (fin). — *Variétés :* Une lettre inédite de Descartes, par P. Tannery. — Analyses, etc. — Périodiques étrangers. — Société de psychologie physiologique : *Ch. Richet :* Une observation de somnambulisme. — *Hoctès :* Graphologie et personnalité. — *Correspondance*: *Dr Jorissenne :* Sur le langage intérieur.

THÉODORE CRINSOZ DE BIONNENS

ET SON INTERPRÉTATION PROPHÉTIQUE DE L'ÉCRITURE

Contribution à l'histoire du protestantisme français au XVIIIe siècle.

A propos des lettres de Paul Rabaut[1]

PAR

H. VUILLEUMIER

I

« Je serai fort curieux de savoir un peu en détail le système de ces messieurs et vous me feriez plaisir de me procurer quelques-uns de leurs manuscrits. Quand je parle de leur système j'entends ce qui n'est pas imprimé, car j'ai l'*Essai sur l'Apocalypse* que vous eûtes la bonté de me donner. »

Ainsi écrivait Paul Rabaut à Antoine Court, le 16 mai 1747. Et à plus d'une reprise nous le voyons, dans ses lettres, revenir à la charge et réclamer de son ami de Lausanne l'envoi d'opuscules, manuscrits ou imprimés, de Théodore Crinsoz et de ses adeptes du pays de Vaud. Court faisait de son mieux pour satisfaire ce goût de l'apôtre du Désert pour les élucubrations des chiliastes vaudois. « Il (M. de Cottens) vient

[1] *Paul Rabaut. Ses lettres à Antoine Court* (1739-1755). Dix-sept ans de la vie d'un apôtre du Désert, avec notes, portrait et autographe, par A. Picheral-Dardier, et une préface, par Ch. Dardier. — 2 vol. Paris, Grassart éditeur, 1884.

de faire un abrégé du système, » disait-il dans sa réponse à la lettre que nous venons de citer. « Je tâcherai d'en faire prendre une copie et de vous l'envoyer[1]. »

L'érudit et consciencieux éditeur des *Lettres de Paul Rabaut*, dans quelques-unes de ses notes si riches en informations puisées à bonne source, a indiqué les titres et le contenu des principaux ouvrages publiés par les frères Crinsoz, MM. de Bionnens et de Cottens, et les deux frères Loys de Cheseaux, Jean-Philippe et Charles. Quant à leurs manuscrits, on ne sait trop ce qu'ils sont devenus. La plupart sans doute ont péri. L'autre jour pourtant, en triant des papiers conservés dans la famille d'un ancien pasteur de Lausanne, on a retrouvé trois cahiers, écrits de la même main, dont l'un portait sur la couverture cette note : « Monsieur Crinsoz, petit-fils de monsieur de Bionnens, m'a donné ce manuscrit de son grand-père. »

Ces autographes renferment, l'un une *Paraphrase accompagnée de notes sur les versets 4 à 12 du chapitre XI de l'Apocalypse*, 28 pages in-4° ; un autre, une *Traduction des Lamentations*, avec sommaire explicatif en tête de chaque chapitre, de 16 pages ; le troisième, une *Courte paraphrase du Cantique des Cantiques*, en 24 pages du même format. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur ces feuillets jaunis pour y reconnaître de suite des applications variées du fameux « nouveau système pour l'intelligence des prophéties » dont un des disciples de M. de Bionnens, J.-Philippe de Cheseaux, le célèbre jeune astronome, a inséré un abrégé dans son livre anonyme intitulé *Dissertations critiques sur la partie prophétique de l'Ecriture*, 1751 (pag. 116-163), et dont un autre *Abrégé*, de 42 pages, fut publié à Lausanne en 1799.

Le plus curieux des trois opuscules, bien que ce ne dût pas être le plus important aux yeux de l'auteur lui-même, est sans contredit celui qui concerne le Cantique des cantiques. Bien téméraire, assurément, celui qui oserait se flatter de connaître toutes les interprétations, possibles et impossibles, qu'on a

[1] Ouvrage cité, tom. I, pag. 253 ; comp. pag. XLIX et tom. II, pag. 10, 30, 47, 242, 261, etc.

données depuis dix-huit siècles de cet énigmatique hagiographe. Nous ne croyons pas, cependant, nous avancer trop en disant que la paraphrase de Crinsoz de Bionnens est unique en son genre. Néanmoins nous aurions hésité à la tirer de l'oubli, — crainte de grossir, sans profit pour personne, la liste bien assez longue déjà des aberrations de l'allégorisme, — n'était l'intérêt historique assez particulier que prêtent à ces pages, de même qu'aux notes sur Apocalypse XI, et la personne de leur auteur et le crédit extraordinaire dont ses écrits, comme en général ceux de son école, jouissaient auprès des protestants de France du siècle dernier.

Paul Rabaut n'était pas seul, en effet, à goûter ces merveilleuses « découvertes, » à faire de cette étude « ses délices, » à y puiser « de grands motifs d'encouragement et de consolation. » La plupart des pasteurs du Désert étaient entrés dans le même courant d'idées[1]. Antoine Court lui-même, cet esprit si sobre à l'ordinaire, finit par se laisser gagner en voyant ces idées prendre « grande faveur même chez ceux qui paraissent le plus éloignés du système[2]. » Il y a plus : un synode tout entier, celui du Bas-Languedoc réuni le 15 avril 1751, prit la résolution, — on verra plus tard dans quelles conjonctures, — « Qu'on prieroit M. de Cheseaux de vouloir bien travailler incessamment à l'ouvrage qu'il avoit promis de faire[3]. »

Il semble qu'après l'extinction de l'*inspiration* prophétique vers l'an 1725, les malheureux et héroïques proscrits aient embrassé avec d'autant plus d'ardeur les espérances réconfortantes que faisait naître la nouvelle *interprétation* prophétique de la Parole inspirée, dont le premier spécimen avait paru en 1729. « Illusion naïve autant que respectable, dit avec raison M. Charles Dardier. C'est ainsi que le mirage du désert soutient le voyageur épuisé de fatigue et mourant de soif. » Tant il est vrai, dirons-nous à notre tour, que *toutes* choses, même les erreurs d'optique que l'humaine myopie, aggravée par l'esprit

[1] *Lettres de P. Rabaut*, tom. I, pag. L et 32 note ; tom. II, pag. 31 note.
[2] Ibid. II, 408.
[3] Ibid. II, 135 ; comp. Coquerel, *Histoire des Eglises du Désert*, II, 36.

de système, fait commettre à certains interprètes des prophéties, doivent concourir dans l'occasion au bien de ceux qui aiment Dieu.

II

Mais qui était donc cet interprète dont les fidèles sous la croix avaient fait pour ainsi dire leur oracle ? Il n'est pas sans intérêt de connaître ses antécédents.

Théodore Crinsoz était issu d'une ancienne famille possédant des droits seigneuriaux dans plusieurs villages du pays de Vaud et du canton de Fribourg. Delà les noms de M. *de Colombier*, M. *de Bionnens*, M. *de Cottens*, M. *de Givrins*, par lesquels il a été successivement désigné de son vivant [1].

Né en 1690, il fit à Lausanne de bonnes études sous la direction de professeurs tels que le philosophe Jean-Pierre de Crousaz, les théologiens David Constant de Rebecque et Albert Roy, l'hébraïsant Georges Polier de Bottens. Après les avoir, selon l'usage, complétées à l'étranger, particulièrement en Hollande, il fut consacré au saint ministère en 1715 et remplit ensuite avec succès quelques fonctions pastorales en qualité de ministre *impositionnaire* [2].

Le moment approchait où son rang d'âge devait le faire entrer comme membre effectif dans l'une des cinq *classes* de l'Eglise de sa patrie, quand tout à coup, en 1722, la veille de la Pentecôte, il vit sa carrière ecclésiastique brisée à l'occasion des affaires du *Consensus*. Crinsoz fut du nombre des huit impositionnaires « dégradés » par les Excellences de Berne, pour avoir refusé de signer ce formulaire suranné et de prêter le *serment*

[1] C'est sous le premier de ces noms qu'il figure dans les registres de l'Académie de Lausanne et dans les actes de la classe de Morges. Le dernier est celui que lui donne son panégyriste, le capitaine Vullyamoz, dans une lettre aux éditeurs du *Journal helvétique* de 1766. Mais il était connu surtout sous le nom de son apanage de Bionnens. Lui-même signait habituellement Théodore Crinsoz tout court.

[2] On appelait ainsi les jeunes ecclésiastiques qui étaient au bénéfice de l'imposition des mains, mais n'avaient pas encore de poste fixe dans l'Eglise du pays.

dit d'*association* contre les arminiens, les sociniens et les piétistes. Mieux que cela, il fut l'un des trois dégradés qui persistèrent dans leur refus en dépit de toutes les sollicitations, de toutes les explications destinées à atténuer le sens et la portée de cette signature et de ce serment. « Preuve éclatante, dit quelque part Ant. Court, de la droiture et de la délicatesse de ses sentimens [1], » et, ajouterons-nous, preuve de son indépendance de caractère et de la fermeté de ses convictions.

Tandis que ses deux compagnons de disgrâce, pour gagner leur pain, en étaient réduits à s'expatrier [2], Crinsoz, qui disposait d'une assez belle fortune et était déjà père de famille, demeura au pays, à Lausanne d'abord, puis à Nyon [3]. Sa ferme conduite lui concilia le respect général. Elle lui valut en particulier l'affection de l'héroïque major Davel. Ce pieux martyr des droits et de la liberté politique du peuple vaudois voulut être visité dans sa prison et accompagné à l'échafaud par celui qui s'était laissé infliger une flétrissure officielle plutôt que de souffrir que sa liberté de croyance fût enchaînée [4].

La chaire chrétienne était donc à jamais fermée à Th. Crinsoz. Il n'en prêcha pas moins par l'exemple d'une vie toute

[1] *Lettres de P. Rabaut*, tom. I, p. 31 note.

[2] L'un, Salomon-Paul Sylvestre, de Vevey, partit comme aumônier, d'un régiment suisse au service de France, où il resta jusqu'à sa mort arrivée en 1734. L'autre, Christophe-Benjamin Carrard, d'Orbe, fut appelé à reprendre auprès du fils unique du général Pesmes de Saint-Saphorin, ministre de Sa Majesté britannique à Vienne, la place de gouverneur qu'il avait déjà précédemment occupée. Il voyagea ensuite avec divers jeunes lords, dont l'éducation lui avait été confiée, et mourut en 1755 à Bath, en Angleterre. Ces détails sont tirés des mémoires autographes inédits du dit Carrard, lesquels complètent sur plus d'un point le récit des *Mémoires* bien connus de Barnaud sur les *troubles du Consensus*.

[3] C'est là qu'il reçut en 1741 la visite de Paul Rabaut et de François Coste, à leur départ du séminaire de Lausanne pour reprendre l'exercice de leur ministère en France. (*Lettres*, tome I, 31.)

[4] Voy. dans les *Mémoires sur les troubles du Consensus*, Amsterdam 1726, la *Relation de la singulière entreprise du major Davel*, pag. 399-442. L'auteur des Mémoires nous apprend que pour composer ce récit il avait profité, entre autres sources, d'une relation que M. de Bionnens et un autre ministre écrivirent de ce qu'ils avaient ouï dire au major, en particulier dans ses derniers moments (pag. 424).

consacrée à l'étude de la Parole de Dieu et à la pratique de l'amour du prochain. Les *Ecoles de charité* de Lausanne, qu'il fonda en 1726 avec quelques amis (le professeur Georges Polier entre autres), subsistent encore aujourd'hui, sous le nom d'*Orphelinat*, comme un témoin de son esprit de bienfaisance. Toutes ses sympathies étaient acquises aux nombreux réfugiés français qu'abritait le pays de Vaud, non moins qu'aux Eglises sous la croix. La réunion de tous les protestants, quelle que fût leur confession, était l'objet de ses vœux les plus ardents. Aussi est-ce par la traduction annotée d'un ouvrage du célèbre évêque Burnet sur les points controversés entre les deux principales communions protestantes (Genève 1765) qu'il couronna sa longue et laborieuse carrière.

Mais c'est bien des études relatives à l'Ecriture sainte qu'il s'est le plus constamment occupé. Son amour pour ce saint livre a trouvé une expression typique dans le nom de *Philographe* sous le voile duquel il collaborait au *Journal helvétique* de Neuchâtel. « Dieu, disait-il, m'a imposé une particulière obligation de travailler à de nouvelles traductions du canon sacré, pour le rendre plus intelligible. Je dois donc y consacrer mon temps et mes forces. » Retiré dans son cabinet, loin du beau monde où sa fortune, sa position sociale, ses agréments personnels lui eussent permis de faire assez grande figure, il employa pendant plus de quarante ans ses loisirs forcés à traduire et à commenter la Bible. Un de ses amis et disciples nous apprend qu'il « a fait et refondu plusieurs fois ses traductions de l'Ecriture entière, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, » qu'il a « fait et refondu des commentaires sur tous les livres qui la composent. » « Il n'y a, ajoute-t-il, que l'unique héritier de sa tendresse et de son trésor de littérature qui puisse donner une idée un peu complète du nombre de ses productions[1]. »

[1] Voy. la lettre déjà citée aux éditeurs du *Journal helvétique*, décembre 1766, par le cap. Wulyamos (*sic*), auteur de la *Découverte d'un nouveau monde*, Genève, 1746.

III

Dès l'an 1726, Crinsoz se proposait de publier les uns après les autres les livres de l'Ancien Testament, traduits sur l'original et accompagnés de notes destinées à éclaircir le texte, et cela en commençant par les livres poétiques. « Ces livres étant moins intelligibles que les autres dans notre version commune, je me suis imaginé qu'on ne seroit pas fâché de les voir paroître les premiers sous une nouvelle forme. »

Tout en répondant à un besoin éprouvé par « les personnes faisant leurs délices de la vraie piété, » il espérait encore, par ce travail, « réconcilier avec l'Ecriture sainte quelques-uns de ceux qui sont malheureusement prévenus contre elle, parce qu'ils n'aperçoivent pas toujours dans nos versions cette clarté, cette liaison et cette force de raisonnement qui doit être le caractère d'une révélation divine. » Il n'entendait plaire à aucun parti, flatter aucun préjugé. Rechercher « la vérité toute pure, » demander à la Parole de Dieu non ce qui peut favoriser les opinions régnantes, mais ce qu'elle enseigne réellement, et, dans ce but, « bien représenter partout la pensée des auteurs sacrés » par une traduction ou, au besoin, une paraphrase aussi claire et aussi fidèle que possible : telle était son unique ambition.

Ceux qui prendront la peine de parcourir sa traduction du *Livre de Job* et celle du *Livre des Psaumes*, publiées en 1729, l'une à Rotterdam, l'autre à Yverdon, lui rendront le témoignage qu'il n'est pas resté trop au-dessous de l'attente que devait éveiller alors une pareille déclaration de principes. Ils diront que ces travaux font honneur à la science non moins qu'à la piété de leur auteur et que, pour l'époque où ils ont vu le jour, ils sont tout à fait dignes de remarque. Aussi ne passèrent-ils point inaperçus. Parmi les contemporains qui en reconnurent hautement le mérite, on mentionne le grand Ostervald et le bon Rollin. Et plus tard encore, un homme des plus compétents en recommandait l'usage aux étudiants en théologie en vue de leurs études particulières [1].

[1] *Conseils sur les études nécessaires à ceux qui aspirent au saint ministère*, par Alex.-Cés. Chavannes, Yverdon, 1771, pag. 270.

Le principal défaut de ces premières traductions de Crinsoz leur est commun avec la plupart des traductions du XVIIIe siècle : elles s'éloignent trop de la lettre de l'original. On peut leur appliquer en quelque manière le jugement que Jean-Louis Bridel portait sur la version de Genève de 1805 : « Un des plus grands défauts que je lui trouve est d'avoir ôté à nos livres saints cette belle odeur d'antiquité qui naît du style oriental, de la naïveté des expressions, de l'exactitude des idées et de la vivacité des images... Les savants dont je parle ont agi à peu près comme ces antiquaires qui font enlever la rouille de leurs médailles, ou comme ces soldats oisifs qui ôtent la trempe de leurs épées à force de les polir. N'oublions jamais, d'un côté, que l'Ecriture perdra en profondeur ce qu'elle gagnera en surface, de l'autre, qu'elle perdra de sa véritable beauté en proportion de ce qu'on voudra lui donner de beauté apparente par l'élégance et la pureté d'un style moderne [1]. »

Pour donner une idée du genre, il suffira de transcrire le commencement et la fin du psaume premier.

« Heureux l'homme qui ne suit point les maximes des méchants, qui ne persévère point dans les habitudes des pécheurs, et qui n'entretient point de commerce impie avec les profanes : mais qui prend tant de plaisir à la Loi de l'Eternel qu'il la médite jour et nuit... » — « De sorte que les méchants ne subsistent point dans le jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes, parce que le Seigneur approuve la conduite des justes : mais celle des méchants mène à la perdition. »

Je me hâte de dire que la préoccupation de la « clarté » n'a pas toujours entraîné le traducteur à une paraphrase aussi libre que celle-là, et que, dans ses notes, il a pris la précaution d'indiquer les « principales expressions hébraïques que le génie de la langue françoise ne lui a pas permis de traduire mot à mot, » en d'autres termes, il a eu soin de donner la version littérale.

Mais si l'œuvre de Crinsoz, en tant que traduction, laisse à

[1] *Traité de l'année juive*, Bâle, 1810, pag. 172 note. A la même page, Bridel parle avec éloge de Crinsoz comme d'un homme « très versé dans les langues orientales. »

désirer selon les idées que nous nous faisons aujourd'hui d'une version à la fois « fidèle » et conforme au « génie de la langue française, » elle ne laisse pas d'être fort remarquable si on l'envisage comme un commentaire du texte original. Non seulement l'auteur se montre parfaitement versé dans la langue hébraïque et au courant des travaux des meilleurs interprètes de son temps, mais il fait preuve d'un sens historique et d'une indépendance dogmatique assez rares à cette époque, du moins dans nos Eglises.

Cela ressort déjà dans une certaine mesure de la position qu'il prend à l'égard des questions isagogiques, quelque déférence qu'il ait, sous ce rapport, pour les données traditionnelles. Job, dit-il, ne *paraît* point être un personnage fictif. Il y a *lieu de croire* qu'il a vécu dans le temps que les enfants d'Israël étaient en Egypte. Et les arabismes qui se rencontrent dans les dialogues rendent *assez vraisemblable* l'opinion de ceux qui pensent que l'auteur a profité soit de mémoires laissés par Job lui-même, soit d'une relation composée en arabe par quelqu'un de ceux qui étaient le mieux instruits de son histoire (comp. XIX, 23, 24; XXXI, 35, 36). Mais le livre, tel que nous l'avons, a été écrit dans le pays de Canaan, par conséquent *après* Moïse. Il est en tout cas antérieur à la captivité d'Ezéchiel, mais il est *probable* qu'il date d'une époque ancienne, puisque David et d'autres écrivains sacrés (Esaïe, Michée, etc.), *paraissent* lui avoir fait des emprunts. Au reste, remarque le commentateur, quand l'auteur de ce livre ne nous donnerait pas une véritable *histoire*, mais une espèce de *roman pieux*, il ne laisserait pas de nous instruire fort utilement. Quant aux auteurs des psaumes, Crinsoz s'en rapporte en général au témoignage des suscriptions, sans renoncer cependant à toute critique. C'est ainsi que dans le Ps. LXXIV, que la suscription attribue à Asaph, il voit une plainte de « l'Eglise judaïque, » composée au temps de l'exil.

Mais c'est dans l'exégèse surtout que Crinsoz paraît à son avantage. Citons comme exemple ses remarques sur le fameux passage du *goêl* (Job XIX, 25-27), qu'il traduit comme suit :

« Car pour moi, je sais que mon libérateur est vivant, et

qu'il demeurera le dernier sur la poussière. De sorte qu'après que ces *ulcères* auront rongé ma peau, je verrai Dieu dans ma chair, Que je le verrai moi-même, que mes yeux le verront, et non un autre pour moi. »

Ce passage, dit Th. Crinsoz, ne parle ni de la foi au Rédempteur promis aux hommes ni de l'espérance d'une résurrection future, mais de la persuasion où était Job que le Dieu immortel le rétablirait et qu'Il lui ferait la grâce de paraître enfin pour sa délivrance, après qu'il aurait assez combattu les ennemis qui l'attaquaient. L'exégète ne se dissimulait pas qu'en donnant la préférence à cette manière d'entendre le texte, il s'exposait aux « mauvais jugements, » à l'indignation même, de certains lecteurs. Aussi jugea-t-il nécessaire de s'en expliquer déjà dans la préface. Cette explication est trop caractéristique du point de vue qui était alors celui de notre auteur, pour que nous n'en rapportions pas au moins un fragment.

« A juger de la chose par l'emportement de leur zèle, on diroit que la religion entière, ou du moins le dogme de la résurrection des morts, n'a point de fondement plus solide que cet endroit si controversé. Mais à dire vrai, que Job y ait voulu parler, ou non, du Sauveur et de la résurrection à venir, c'est une chose qui n'intéresse en rien notre foi ; c'est une question purement historique, et qui a pour unique but de satisfaire notre curiosité, et non d'établir ou d'affermir notre croiance. Jésus-Christ notre Seigneur est ressuscité, et sa résurrection, bien avérée par la prédication de l'Evangile, a mis dans une si grande évidence la vie et l'immortalité, que toutes les autoritez du monde et toutes les autres preuves disparoissent, pour ainsi dire, à la présence de celle-là. »

A l'appui de ce que nous avancions, nous pouvons invoquer ensuite les *arguments* que le traducteur a mis en tête de chaque psaume. Voici le sommaire du psaume XVI : « David prie Dieu de le couvrir de sa protection, puisqu'il met en lui toute son espérance, qu'il aime les gens de bien et qu'il déteste l'idolâtrie (v. 1-4). Il est pénétré d'une sainte joie dans le sentiment qu'il a de la grâce de Dieu qui est la source intarissable du vrai bonheur (v. 5-11). » Celui du Ps. XXIV est ainsi conçu :

« David a vraisemblablement composé ce psaume pour le chanter lorsqu'on transporta l'Arche de l'Alliance sur la montagne de Sion. D'abord il reconnoit que la terre appartient au Seigneur avec tout ce qu'elle contient (v. 1-2). Il montre ensuite qui sont ceux qui pourront lui rendre leurs hommages dans son Tabernacle (v. 3-6). Enfin il célèbre la grandeur de Dieu, qui alloit en quelque sorte prendre possession de son Palais et établir sa cour en ce lieu-là, comme roi des Israélites (v. 7-10). »

Il n'y a, au dire de notre interprète, que *trois* psaumes messianiques, savoir les Ps. XLV, LXXII et CX ; encore les deux premiers ne sont-ils que typiques. Seul le CXe est une « prédiction » concernant le règne du Messie. Au sujet du Ps. II, il ne se prononce pas sur la question de savoir qui est ce « Monarque » que le psalmiste appelle l'oint de l'Eternel, ce « Roi » que l'Eternel déclarera avoir sacré sur Sion, sa montagne sainte, et qui dit au verset 7 : « Je ne vous cacherai point la résolution de l'Eternel, *qui* m'a parlé *en ces termes* : Tu es mon Fils, je te reconnois aujourd'hui pour tel. » (En note : Hebr. *Je t'engendre aujourd'hui.*)

Ce qui mérite encore d'être relevé, ce sont les réflexions du traducteur sur les *imprécations* qui se rencontrent dans un certain nombre de psaumes. « Ces imprécations ne sont-elles pas contraires à l'esprit de charité et de douceur dont on conçoit que des hommes inspirés devoient être remplis ? » Crinsoz explique fort bien que, si l'on a égard à la nature de l'ancienne économie, elles n'ont rien de contraire aux dispositions dans lesquelles devaient être alors les fidèles. Dieu, le souverain monarque des Israélites, ayant promis de protéger d'une manière sensible le peuple de son choix, et de combler les gens de bien de toutes sortes de grâces temporelles dans le pays de Canaan, il s'était engagé par cela même à les défendre contre les entreprises des méchants. Or toute promesse de Dieu donne un plein droit, à celui à qui elle est faite, d'en demander l'accomplissement dans les cas que cette promesse regarde. Il devait donc être permis, sous la loi, à toute sorte de personnes d'implorer les jugements du Seigneur contre des

Israélites ou des étrangers dont l'impunité aurait manifestement donné atteinte à quelqu'une des promesses claires et positives de Dieu, et cela d'autant plus qu'une impunité trop prolongée eût donné aux adversaires de la religion juste matière de triomphe, et exposé la piété des gens de bien à une trop rude épreuve. Cette remarque, continue l'auteur, sert en même temps à faire connaître pourquoi ceux qui ont le bonheur de vivre sous l'Evangile ne doivent jamais prononcer de semblables imprécations. C'est que nous ne sommes plus sous la loi de Moïse, qui les autorisait, mais sous celle de Jésus-Christ qui nous les défend de la manière la plus expresse. Que si Dieu accable encore quelquefois les grands pécheurs de peines temporelles, il le fait comme il le juge à propos, pour le bien de l'univers, sans s'être engagé à cela par aucune promesse. Ainsi nous n'avons aucun droit de lui demander qu'il déploie ses jugements sur ceux qui nous persécutent. On peut même se demander si, — pour empêcher « que chacun n'applique à ses ennemis particuliers ou aux ennemis de la société ecclésiastique ou civile dont il est membre, les imprécations qui se trouvent dans ce livre et qui étoient purement relatives à la loi des Juifs, » — « il ne seroit pas à propos de les retrancher entièrement des psaumes qu'on a mis en vers pour l'usage public et particulier des fidèles. Car de dire que le commun peuple entende ces choses-là sainement et dans un sens spirituel, c'est ce qui me paroit peu vraisemblable. N'auroit-on pas pu avec autant de raison retenir dans le culte public les sacrifices et toutes les cérémonies lévitiques, sous prétexte qu'on y auroit attaché un sens évangélique et chrétien ? »

Qu'on ajoute à tout cela des aveux comme celui-ci : « La poésie des Hébreux et la véritable prononciation de leur langue sont si peu connues aujourd'hui, qu'il n'y a vraisemblablement personne qui puisse encore sentir les beautés de leurs vers, » et le fait qu'en plus d'un endroit la leçon masoréthique a été abandonnée pour celle des Septante ou même pour telle conjecture moderne, et l'on comprendra que le traducteur n'ait pas échappé « aux contradictions auxquelles un semblable travail expose toujours ceux qui s'y appliquent. »

IV

Si Crinsoz s'était flatté qu'en le privant du « caractère » ecclésiastique on n'avait pas prétendu entraver son activité littéraire ; s'il s'imaginait avoir payé assez cher, par son renoncement au ministère de la parole, le droit d'enseigner librement par la voie de la presse, les faits ne devaient pas tarder à lui enlever cette douce illusion. L'argus de la censure avait les yeux ouverts. Oser toucher au texte reçu ! Nier que Job ait parlé du Messie et de la résurrection à venir ! Parler de retranchements à faire dans le psautier à l'usage des chrétiens ! Comment les sentinelles de la Sion bernoise ne se seraient-elles pas émues d'une pareille audace ? A la demande du *Convent*, c'est-à-dire du collège des pasteurs et professeurs de la capitale, M. de Bionnens fut mandé pour rendre raison de ses déviations de l'orthodoxie officielle [1].

Mais ce qui avait dû lui être infiniment plus sensible, c'était l'accueil qu'il avait reçu à Genève, et surtout la dure déception que lui causa l'attitude de Jean-Alphonse Turretin. Ceci nous oblige à revenir de quelques années en arrière.

Déjà en 1725, ce célèbre professeur avait cru devoir user de son influence pour faire interdire l'impression, à Genève, d'un opuscule de M. de Bionnens. Victime du serment d'association de triste mémoire, celui-ci s'était appliqué, dans un *Essai*, à combattre le « monstrueux abus » qu'on faisait alors partout du *serment*, principalement du serment *obligatoire*, et à « exhorter les hommes à tout sacrifier et à tout souffrir plutôt que de prendre en vain le nom de Dieu et de se soumettre sans nécessité à sa redoutable vengeance. » S'il fallait s'en rapporter au censeur genevois, M. de Bionnens aurait soutenu dans cet écrit des théories « d'un anabaptisme mitigé, » dangereuses par les conséquences qu'on en pouvait tirer et capables de bouleverser l'Etat et l'Eglise. L'épreuve de la bro-

[1] Voy. J. R. Linder, *Die reformirte Kirche der Schweiz im Kampf mit dem Pietismus und Separatismus während des XVII. und XVIII. Jahrhunderts*, dans la Zeitschrift für die historische Theologie. 1869, p. 309.

chure sortait déjà de l'imprimerie quand le tirage en fut interdit. Même opposition l'année suivante, lorsqu'il s'agissait de publier à Genève la traduction du Livre de Job. Turretin, à qui les libraires avaient soumis le manuscrit pour examen, l'avait trouvé recommandable à toute sorte d'égards. Mais, avait-il dit, si on voulait l'imprimer à Genève, on serait obligé d'y faire des coupures ou des changements en bien des endroits « qui ne sont pas conformes à l'orthodoxie de ce pays. »

Repoussé à Genève, Crinsoz finit, on l'a vu, par trouver pour son Livre de Job un éditeur en Hollande, et pour son Livre des Psaumes (moyennant la suppression des notes exégétiques) un imprimeur à Yverdon. Mais on se figure sans peine ce qu'il dut éprouver en se voyant éconduit, pour cause d'hétérodoxie, par Jean-Alphonse Turretin, c'est-à-dire par celui de tous les théologiens de la Suisse française auprès de qui, vu sa tendance bien connue et le rôle qu'il avait joué dans les affaires du Consensus, il s'était attendu sans aucun doute à trouver plus d'écho, plus de sympathie, plus d'appui que partout ailleurs. Il paraît ne s'être pas rendu compte de deux choses : la première, que le célèbre théologien genevois, tout novateur et latitudinaire qu'il était, et bien qu'il rejetât à l'arrière-plan les dogmes centraux de l'ancienne dogmatique calviniste pour mettre au premier rang ce qu'il appelait les articles fondamentaux, n'entendait en aucune façon rompre avec la doctrine de l'Eglise, ni surtout compromettre sa réputation d'orthodoxie ; — la seconde, que la victoire même que Turretin venait de remporter sur la vieille école en faisant abolir dans l'Eglise de Genève le Consensus et la Confession de foi obligatoire, devait l'engager à user de beaucoup de circonspection et lui imposait la nécessité de garder certaines mesures, soit vis-à-vis du magistrat, soit à l'égard des Eglises voisines.

Mortifié, aigri, irrité même, par des procédés qui lui semblaient dignes de l'esprit clérical des ecclésiastiques romains, Crinsoz ne voulut voir qu'un pur prétexte dans ce considérant que certains endroits de son Livre de Job n'étaient pas conformes à l'orthodoxie de ce pays. « Calvin, dit-il non sans ironie, Calvin lui-même, dont la doctrine est très orthodoxe en Suisse,

n'a pas cru non plus que dans ce fameux passage (de Job XIX) il fût question de la résurrection des morts. Et je ne sai si les Eglises de Suisse et de Genève ont décidé quelque chose là-dessus. Je souhaite qu'elles ne l'ayent pas fait, car ce seroit peine perdüe, tout comme si elles avoient décidé que Platon a cru la même Trinité que nous. » La vraie raison, selon lui, de l'opposition qu'on lui avait faite, c'est qu' « il ne faut plus que personne se mêle d'écrire que ceux qui sont constitués en dignité et qui occupent des postes éminents dans l'Eglise. Si les autres, destitués de tout employ, viennent à découvrir le foible de quelque opinion reçue et le danger de quelques abus respectés, on les obligera malgré eux à garder leurs principes pour eux-mêmes. » — « Il m'a semblé qu'il (M. Turretin) vouloit faire un peu le Dictateur dans la République des Lettres, en s'arrogeant le pouvoir de fermer à qui bon lui semble le port de l'imprimerie, qui doit être libre et ouvert à tous ceux qui n'ont que de bonnes intentions. Le bien public demande qu'on s'oppose à des entreprises de cette nature. »

C'est à la suite de ces incidents qu'avait eu lieu, en 1727, un échange de brochures entre l'obscur ex-ministre vaudois et l'illustre dictateur de l'Eglise de Genève ; le premier n'étant « pas fâché » de démontrer au second, à l'occasion de sa dissertation *de Tolerantia et de Articulis fundamentalibus* publiée en 1719, qu' « il n'avoit pas traité son sujet avec toute l'exactitude que sa grande habileté sembloit nous promettre, » et que « puisqu'il s'étoit trompé plus d'une fois dans un de ses ouvrages, il avoit bien pu se tromper aussi dans les jugemens désavantageux qu'il avoit portez et de l'*Essai sur le serment* et de la *Traduction de Job*[1]. »

[1] *Lettre de M. T. C. à un ami*, ou Examen de quelques endroits de la Dissertation de M. Jean-Alphonse Turretin sur les articles fondamentaux de la religion ; 24 pages in-4°, sans date ni lieu.

— *Défense de la Dissertation de M. Turretin* sur les articles fondamentaux, contre une brochure intitulée : Lettre de M. T. C., c'est-à-dire de M. Théodore Crinsoz, qu'on appelle ordinairement M. de Bionnens, etc. Genève 1727, XVIII et 59 pag. in-4°.

— *Apologie de M. de Bionnens* contre un écrit intitulé : Défense, etc. Yverdun 1727, 55 pag. in-4°.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de cette polémique où Turretin le prit de fort haut avec le jeune imprudent qui avait osé se mesurer avec lui. A y regarder de près, la querelle ne portait pas sur des points aussi secondaires que le théologien genevois voulait bien le dire (« misérable critique, ne portant que sur des vétilles, ») et que son dernier biographe semble le penser[1]. Quand de Bionnens reproche à l'auteur de la Dissertation de ne pas distinguer avec assez de soin entre les vérités *essentielles* au salut, qui sont les mêmes pour tout le monde, et les vérités *d'édification*, auxquelles seules s'applique la règle de Luc XII, 48 ; quand il dit que les articles fondamentaux (que Turretin déclarait variables selon les individus et par conséquent en nombre indéterminé) peuvent en définitive se ramener tous à celui-ci : *Jésus est le Christ*, — on peut sans doute faire ses réserves sur les termes dont il s'est servi ; mais il est permis de se demander s'il n'est pas resté plus près que son célèbre antagoniste du vrai centre de l'Evangile.

Après quoi il est certain que dans la cause qui était surtout en jeu, celle de la tolérance, les deux adversaires n'étaient pas loin de s'entendre. C'est aussi ce que Turretin ne manque pas de faire observer dans sa *Défense :* « car chacun sait que M. de B. est fort zélé pour la tolérance et, ajoute-t-il avec une pointe de cruauté, d'autant plus zélé pour la tolérance qu'il en a besoin lui-même. » Ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'on ne peut s'empêcher de regretter le sentiment par lequel Crinsoz s'était laissé guider dans cette polémique, le motif qui lui avait mis la plume à la main. Son tort à cet égard n'est atténué que par la parfaite candeur avec laquelle, dans son *Apologie*, il fait l'aveu de son ressentiment.

Si nous avons cru devoir rappeler cet épisode, c'est pour compléter le portrait de notre auteur dans cette période de sa vie, et pour donner une idée des difficultés de plus d'un genre dont, un peu par sa faute, sa carrière littéraire se trouva semée dès le début.

Peu encouragé par les expériences qu'il venait de faire avec

[1] E. de Budé, *Vie de J.-A. Turrettini*, Lausanne 1880, p. 100-114.

son Job et ses Psaumes, Crinsoz renonça, paraît-il, à publier la suite de sa traduction des livres poétiques de l'Ancien Testament et fit prendre à ses études une autre direction. Il se tourna vers la partie prophétique de l'Ecriture, ce refuge préféré des âmes meurtries et des esprits méconnus. Dans ce domaine du moins, pensait-il sans doute, il aurait quelque chance de pouvoir suivre sa voie et remplir ce qu'il considérait comme sa mission, sans se voir arrêté à chaque pas par les contradictions et les contretemps qu'il venait d'essuyer, de droite et de gauche, de la part de ceux qui passaient pour être les colonnes de l'Eglise. Au risque de « se faire traiter de visionnaire et de fou, » il s'était mis à déchiffrer les hiéroglyphes du dernier livre de la Bible, et déjà vers la fin de la même année 1729 il livra au public le fruit de ses méditations. Il le fit cette fois sous le manteau de l'anonyme et sans indication du lieu d'impression, dans un *Essai sur l'Apocalypse avec des éclaircissemens sur les prophéties de Daniel qui regardent les derniers tems*.

Ce livre marque dans l'œuvre littéraire de de Bionnens le commencement d'une phase toute nouvelle, et dans ses idées le point de départ d'une évolution aussi rapide qu'inattendue. Lui-même, dans la suite, a sans doute vu dans cette évolution un progrès. A notre point de vue, elle constitue une regrettable aberration. Nous en jugeons ainsi malgré les consolations et les encouragements dont elle devait être la source pour les pasteurs du Désert. Sous le charme des découvertes qu'il croyait avoir faites, et à force de suivre toujours plus exclusivement cette piste imaginaire, son réel talent d'exégète, sa science incontestable, sa piété même se sont dévoyés et fourvoyés au point qu'on serait presque tenté de mettre en doute l'identité personnelle du traducteur de Job et des Psaumes et de l'auteur de telle paraphrase dont nous aurons à parler dans la suite. Exemple frappant, et qui malheureusement n'est pas unique, des extravagances auxquelles peuvent se laisser entraîner des hommes, même très éclairés, que l'intolérance a jetés hors de leur ornière et qu'elle confine dans un long isolement.

V

En publiant son *Essai sur l'Apocalypse,* Crinsoz déclare de nouveau, comme il l'avait fait en tête de sa traduction de Job, n'avoir voulu plaire à aucune secte, ni favoriser aucune opinion. Il n'a cherché dans cette prophétie « que ce qui y est véritablement prédit, » et cela dans un double but.

Un but apologétique d'abord : justifier la présence de ce livre dans le Canon de nos livres sacrés. Il ressort des témoignages fournis par les écrivains des premiers siècles, en particulier de celui d'Eusèbe, que « ce seroit mal établir l'autorité de l'Apocalypse que de vouloir la fonder sur les suffrages de l'Antiquité, qui a été encore plus partagée sur ce sujet qu'on ne l'est présentement. Il n'y a donc que l'accomplissement des prophéties contenues dans ce livre, qui puisse nous convaincre qu'il vient de Dieu. » Nous devons croire que l'Apocalypse « est émanée de Dieu, si l'on peut nous montrer que les principales révolutions qui sont arrivées dans l'Eglise et dans l'empire, je ne dis pas seulement depuis Mahomet, mais depuis l'apôtre saint Jean jusqu'à nous, s'y trouvent prédites avec assez d'ordre et de clarté. » Ce sera « en même temps prouver la Divinité de la religion chrétienne, que l'Apocalypse suppose partout. » (Préface, pag. IV sq.)

Ensuite, l'auteur de l'*Essai* a « tâché d'éclaircir les unes par les autres les prédictions qui ne sont pas encore accomplies, en se servant de la même clé avec laquelle il a expliqué les choses passées. Il a donné par-ci par-là quelques petites ouvertures à l'aide desquelles on pourra voir l'avenir comme dans une espèce de perspective. » (Ibid. p. VIII.) A la fin du volume, ainsi que le titre l'annonce, il a joint des *éclaircissemens* sur les prophéties de Daniel concernant les derniers temps, pour faire sentir leur exacte conformité avec les divines visions de l'Apocalypse. « Les oracles de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau s'expliquent et se confirment réciproquement, et rien ne doit être plus propre à fortifier notre foi, que la merveilleuse harmonie qu'il y a entre eux. »

Ces indications caractérisent avec une clarté suffisante le principe d'interprétation suivi dans ce commentaire. Elles disent assez que nous avons affaire à un de ces innombrables et infructueux essais de retrouver dans les divers tableaux de l'Apocalypse, sous les figures et les emblèmes dont elle est remplie, « toute la suite des grands événemens qui ont fait jusqu'à présent la destinée de l'Eglise » et ceux qui sont encore réservés à la « république chrétienne, » ou, comme on préfère dire aujourd'hui, au règne de Dieu sur la terre.

Dans la première vision, celle des trois premiers chapitres, les sept Eglises ne désignent pas des Eglises locales, mais représentent l'Eglise universelle considérée dans sept différents états et dans sept divers périodes caractérisés par les noms significatifs des sept villes d'Asie. « Il n'y a que cette seule explication qui nous fournisse de quoi répondre aux plus fortes objections qu'on fait contre l'autorité de ce livre [1]. »

La seconde vision, qui comprend tout le reste du livre, se compose de quatre parties dont les trois premières, chapitres IV-V ; VI-XI ; XII-XX, laissent entrevoir avec une clarté croissante et des détails toujours nouveaux les principales révolutions qui sont déjà arrivées dans l'empire romain et dans l'Eglise depuis le règne de Trajan, et qui y doivent arriver encore avant l'établissement du règne des saints [2].

[1] On voit par une des premières notes de son *Essai* que Crinsoz avait spécialement en vue les objections de « l'auteur anonyme d'un Discours sur l'Apocalypse qui n'a pas été imprimé. » Cet anonyme, comme le prouve une courte citation à la page 3, n'était autre que Firmin Abauzit, dont le *Discours historique sur l'Apocalypse* circulait, paraît-il, en manuscrit dans la Suisse romande, et parut l'année suivante (1730) traduit en anglais et accompagné d'une réfutation par le Dr Twells. On sait que ce *Discours* (qu'il ne faut pas confondre avec un *Essai* du même auteur) ne fut publié en français qu'après la mort d'Abauzit, dans le Ier volume de ses *Oeuvres diverses* imprimées à Londres en 1770, et en même temps dans un petit volume à part. On sait aussi que ses amis de Genève et de Lausanne soutenaient que le savant critique avait rétracté cette œuvre de jeunesse.

[2] A titre de spécimen, voici l'explication des *sept coupes de la colère de Dieu.* (Chap. XVI.) La première représente les excès des fanatiques anabaptistes et la guerre des paysans ; la seconde la révolte des Provinces-

La description de ce règne bienheureux fait l'objet de la quatrième partie, formée par les deux derniers chapitres.

De Bionnens a donc suivi la méthode inaugurée par saint Augustin, adoptée et développée dans l'Eglise protestante, dès le XVIe siècle, par des hommes comme Nicolas Colladon, professeur à Lausanne; appliquée d'une manière toujours plus systématique par Coccéius et par Vitringa dans les premières années du XVIIIe siècle, et renouvelée dans le nôtre, sous des formes plus ou moins variées, par les Hengstenberg, les Ebrard, les Auberlen, sans parler d'une légion d'Anglais et d'Américains. Aussi bien, le commentateur vaudois n'avait-il pas la prétention d'inaugurer un nouveau genre d'interprétation. Il reconnaît avoir profité des travaux de ses devanciers, parmi lesquels il distingue le *Triomphe de la Providence* de Jacques Abbadie. Il n'a même pas hésité à copier les auteurs dont il lui semblait que les paroles venaient bien à son sujet. Cependant à ces emprunts se trouvent mêlées bien des choses qu'il avait tirées de son propre fonds. Ce sont celles-là qui nous intéressent.

Voici, par exemple, une réflexion où l'on entend sonner distinctement la note personnelle. C'est à propos de l'Eglise de Philadelphie ou de l'*amour fraternel*, qui représente dans son système le sixième période, celui de l'Eglise née de la Réforme. « Qu'on n'objecte point les grandes divisions qu'il y a entre ceux qui ont embrassé la réformation. Elles n'éteignent point

Unies contre l'Espagne; la troisième les guerre civiles et les fureurs de la Ligue en France; la quatrième les maux causés à la France par le despotisme de ses rois et en particulier par la révocation de l'Edit de Nantes. (Le soleil à qui il fut donné de tourmenter les hommes par l'ardeur du feu, v. 8, est Louis XIV.) « Les trois dernières coupes ne sont pas encore versées. » Mais le texte fait prévoir que les fléaux dont le monde catholique, l'empire antichrétien, sera frappé, consisteront entre autres dans l'anarchie et la discorde qui éclateront dans son sein, dans la défection d'une grande puissance catholique (l'interprète songe évidemment à la France), dans l'intervention des « Rois de l'Orient » lesquels achèveront la ruine de la Bête et de son image, de cet empire d'Allemagne, dit *romain*, qui, par un insigne blasphème, a reçu le titre de *saint*, alors que ce titre glorieux devait être réservé au futur empire des saints.

l'amour fraternel dans ceux qui appartiennent véritablement à Jésus-Christ; car ils n'approuvent point ces divisions ; au contraire, ils les condamnent, ils souhaitent ardemment d'en voir la fin, et font tout ce qui dépend d'eux pour les faire cesser. Quoique le nombre de ces âmes pacifiques et chrétiennes ne soit pas aussi grand qu'il seroit à souhaiter, surtout parmi les Théologiens, soit Evangéliques (c'est-à-dire luthériens) soit Réformez, il ne laisse pas d'être considérable parmi les personnes pieuses et éclairées de l'un et de l'autre Parti. Car ces personnes-là s'embarrassent peu des disputes de l'école, dont les docteurs intolérans font tant de bruit, et elles aiment sincèrement tous ceux qui obéissent à leur divin Maître, de quelque nom de secte qu'on se serve pour les rendre odieux. » (Pag. 55.) Un disciple de Spener n'eût pas mieux dit.

Un peu plus loin il s'agit de l'Eglise du dernier période, celle de Laodicée ou de la *condamnation du peuple*, ainsi nommée parce que « c'est durant ce période que Jésus-Christ vomira de sa bouche les chrétiens tièdes, qu'il reprendra et châtiera tous ceux qui seront encore les objets de son amour, afin de les porter à la repentance, et qu'il condamnera et punira ses ennemis. » Cette Eglise du dernier temps, se demande le commentateur, ne serait-ce pas la nôtre ? Pour être évasive, sa réponse n'en est que plus significative et plus caractéristique. La voici : « Si les Protestants n'ont à présent que peu de zèle pour leur sainte Religion, si l'attachement qu'ils ont pour Jésus-Christ est foible, s'ils ne sont ni froids ni bouillans, en un mot, si leur tiédeur fait leur principal caractère, il y a lieu de croire que le septième et dernier Période a déjà commencé, ou du moins, qu'il commencera bientôt. Mais si le plus grand nombre des Evangéliques et des Réformez a encore beaucoup d'ardeur à avancer la gloire de Dieu et le salut des autres hommes, si les personnes tièdes et indifférentes par rapport à la Religion sont plus rares parmi eux que celles qui sont animées d'une piété vive et enflammée, en ce cas-là on doit penser que nous ne sommes pas encore entrez dans le dernier Période et qu'il est même assez éloigné. Je ne veux faire ici ni le Censeur ni l'Apologiste des mœurs de ce

siècle. Que chacun examine par lui-même l'état présent du Christianisme, et qu'il juge par notre zèle ou notre tiédeur quel est le Période de temps dans lequel nous vivons. » (Pag. 61 sq.)

Il n'est pas difficile de voir de quel côté penchait la balance au jugement de celui qui a tracé ces lignes. Lui-même, du reste, a eu soin, dans d'autres parties de son livre, de laisser percer sa pensée intime et de trahir ses prévisions. Comme son pieux et célèbre contemporain, le prélat wurtembergeois Bengel, devait le tenter environ dix ans plus tard, Th. Crinsoz s'était hasardé à faire des calculs, et il n'a pas craint d'en confier les résultats au public. Par la combinaison de divers textes de l'Apocalypse (XI, 2, 3; XII, 14; XIII, 5) et du livre de Daniel (VII, 25; VIII, 14; XII, 7, 11, 12), interprétés à sa façon et rapprochés de certains événements du temps passé, il en était venu à se persuader :

1° Que « le temps de la vigueur des Papes » (figurés par la petite corne arrogante qui sort du milieu des dix cornes du quatrième animal) devait avoir pris fin dès 1715. Et en effet, n'a-t-on pas « vu, depuis ce temps-là, plus d'une Puissance catholique s'opposer fortement au saint-siège, qui n'a plus osé fulminer des anathèmes comme auparavant; de sorte qu'il est manifeste que la cour de Rome a perdu l'équilibre de sa puissance, comme elle le reconnoit très bien dans la protestation du Pape à Cambrai en 1723? » (Pag. 239-241.)

2° Que « le Sanctuaire sera nettoyé, » c'est-à-dire l'Eglise purifiée, et « la dispersion des forces du Peuple saint (par où il entend la chrétienté évangélique) achevée » à partir de l'an 1745. (Pag. 392; comp. 207 et 431.)

3° Qu'il est vraisemblable qu'en 1790 le temps des « noces de l'Agneau » ou, ce qui est la même chose, le temps de la « première résurrection » sera venu, et le bonheur de l'Eglise consommé. (Pag. 431.)

« Si quelques personnes, avait dit l'auteur dans la préface, trouvent que j'aye hazardé trop de conjectures, il y en aura peut-être aussi qui blâmeront ma retenue et qui désapprouveront que je n'aye pas parlé avec plus de clarté et d'étenduë

des grandes choses qui doivent vraisemblablement arriver avant la fin de ce siècle. Ce que j'en ai dit peut néanmoins suffire pour le présent. » (Pag. VIII.)

Crinsoz ne se trompait pas : plus d'un lecteur trouvait qu'il n'en avait pas dit assez, que les « ouvertures » qu'il donnait par-ci par-là étaient trop « petites. » Le fait est que son langage, si explicite ailleurs, devient fort laconique et prend des allures mystérieuses toutes les fois que son interprétation du texte apocalyptique le ramène à l'époque qui doit précéder immédiatement les derniers temps, c'est-à-dire, à l'époque contemporaine. Il se borne alors à faire allusion à certaines péripéties qui paraissaient devoir intéresser au plus haut degré les Eglises protestantes dans leur lutte avec la Bête, la Babylone mystique, l'Homme de péché.

Ce qui devait surtout piquer la curiosité des lecteurs ayant l'esprit tourné vers ces questions, c'était le passage des *deux témoins*, Apoc. XI, 4-12. Là, tout à coup, plus de paraphrase explicative à côté du texte, plus de commentaire au bas de la page, servant, comme partout ailleurs, à confirmer et à justifier le sens suivi dans la paraphrase. Rien que la traduction toute nue, accompagée seulement de quelques maigres parallèles, et avec renvoi à une note pleine de sous-entendus, commençant par ces mots : « Il n'est pas encore tems de publier ce qu'il faut entendre par ces deux Témoins. C'est pour cela que je m'abstiens de commenter les neuf versets suivans. » (Pag. 207.) Quel mystère pouvait bien se cacher sous cette réticence ?

(*A suivre.*)

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

Avant-propos.

Je dois d'abord quelques mots d'explication sur le titre quelque peu insolite, la forme réellement disproportionnée et surtout le caractère de cette étude.

J'allais terminer un cours de Dogmatique quand je crus reconnaître une véritable lacune dans cet enseignement tel qu'il se donne d'ordinaire. Il me semblait, en effet, qu'en parlant des Moyens de grâce confiés à l'Eglise, il ne fallait pas oublier le Jour du Seigneur.

Je voulus d'abord combler la lacune pour mes étudiants au moyen de quelques instructions sur le sujet, mais le temps pressait et j'ajournai la rédaction.

Quand je me mis à l'œuvre, je ne tardai pas à reconnaître qu'elle était plus difficile que je ne le pensais, importante et très opportune à plus d'un égard.

J'avais du temps, un grand besoin de chercher dans le travail une distraction salutaire, et j'entrepris la tâche en m'efforçant de m'y donner.

Ce qui ne devait être qu'un détail dans le résultat final m'occasionna de nombreuses et patientes recherches. Je voulais autant que possible arriver au clair sur des questions contro-

versées et parfois d'un haut intérêt. Par exemple, l'histoire de la dénomination planétaire de la semaine telle qu'elle s'est répandue depuis des siècles dans presque tout le monde civilisé, ou encore les récentes découvertes assyriologiques relatives à une espèce de sabbat.

Il en est résulté dans ma tête une étude très liée, mais inégalement développée, et cette étude est déjà en bonne voie de rédaction.

Je crois utile de la donner telle quelle, d'autant plus que je suis pressé de passer, Dieu aidant, à d'autres besognes plus générales et à mes yeux plus importantes.

Si, comme je l'espère, j'arrive à publier une Dogmatique chrétienne, mon nouveau chapitre, ou paragraphe, sur le Jour du Seigneur pourra prendre des proportions fort modestes après l'apparition de cette monographie.

Ce chapitre serait donc fort différent de la présente étude, mais cependant elle doit être comprise comme se rattachant à une Dogmatique. Je suppose déjà traités une foule de points, et des plus graves : en particulier tout ce qui concerne la méthode dogmatique, l'idée dogmatique de Dieu et de la création, la christologie.

Au fond cette monographie n'est qu'une petite partie de l'ecclésiologie, cette seconde section de la sotériologie, elle-même précédée de la sotérologie, de l'anthropologie, de la Théologie et des prolégomènes. Mais cette petite partie est chargée ou surchargée, comme on voudra, de pièces justificatives parfois assez considérables.

En tout cas, c'est en toute sincérité que je réclame l'indulgence du lecteur. Il reconnaîtra bientôt lui-même et toujours plus l'immensité du champ qui s'ouvrait devant moi et ce qu'il faudrait faire pour le défricher d'une manière plus satisfaisante. Ce que j'ai pu apprendre est peu de chose en comparaison de ce qu'il faudrait savoir.

Introduction.

Il conviendrait peut-être de compter dans les Moyens de grâce confiés à l'Eglise, outre la prédication de la Parole de Dieu et

les deux sacrements du baptême et de la sainte cène, le Jour du Seigneur.

Si, en effet, nous cherchons les caractères communs aux Moyens de grâce confiés à l'Eglise, en tant que consistant dans la prédication de la Parole de Dieu et les sacrements, voici ce que nous trouvons :

1° Une institution d'en haut ;

2° Une tâche confiée par le Seigneur à son Eglise ;

3° Un moyen par lequel l'Eglise peut étendre ou développer l'action de la grâce divine pour le salut des hommes.

Or ces trois caractères se retrouvent dans l'institution du Jour du Seigneur :

1° Il est d'institution divine ;

2° L'Eglise doit travailler à la solennisation du dimanche ;

3° Elle peut ainsi concourir efficacement à l'avancement du règne de Dieu.

Mais le premier de ces caractères du dimanche réclame de notre part des développements assez détaillés. La question n'est pas si simple qu'elle pourrait le paraître. Elle a été résolue assez diversement et elle l'a été dans les temps modernes dans deux sens très différents. Jamais peut-être elle n'a été l'objet d'une étude aussi spéciale et aussi approfondie, et jamais, semble-t-il, on n'a été plus près d'une solution complète.

Avant d'arriver à cette solution sous forme de conclusion, il convient d'esquisser les grands traits de l'histoire du Jour du Seigneur, car ce Jour a son histoire, comme on l'a si bien dit [1].

Aussi étudierons-nous d'abord la question du sabbat jusqu'au Seigneur Jésus, soit comme sabbat primitif, soit comme sabbat mosaïque, soit comme sabbat pharisaïque, puis la double question et du sabbat depuis le Seigneur Jésus, et du dimanche, pour parler enfin de l'éternel sabbat ou éternel dimanche.

Traiter ainsi le sujet du dimanche dans une Dogmatique nous paraît une innovation. Mais, en la faisant, nous ne sommes point complètement sans devanciers.

[1] C. F. Schmid : *Verhandlungen des dritten deutschen Kirchentags zu Stuttgart*, Berlin, 1850, pag. 15.

Nitzsch, dans son *System der christlichen Lehre*, s'occupe d'abord de la véritable Eglise, puis de la prédication, puis des sacrements, puis de la prière de l'Eglise et du Jour du Seigneur, puis du pouvoir des clefs ou de la discipline ecclésiastique.

D'après Ochswald [1], l'Eglise d'Ecosse désigne sous le titre d'institutions (*ordinances*) de Christ, les sacrements, le Jour du Seigneur et le culte divin.

Dans la confession de foi baptiste adoptée à New-Hampshire en 1833, l'article XIV parle du baptême et de la sainte cène ; l'article XV, du sabbat chrétien [2].

Signalons encore une parole d'Œhler disant que le sabbat a quelque chose de sacramentel [3].

A l'appui de cette qualification, nous nous bornerons à indiquer Ex. XXXI, 13, 16, 17 ; Ezéch. XX, 20, où le sabbat est appelé un signe que l'Eternel est le Dieu d'Israël, une alliance perpétuelle, un signe qui devra durer à perpétuité. La circoncision était de même appelée un signe de l'alliance entre l'Eternel et son peuple (Gen. XVII, 11) ; le sang de l'agneau pascal, un signe auquel l'Eternel devait reconnaître les maisons des Israélites (Ex. XII, 13) ; les pains sans levain de la fête de Pâques, un signe et un mémorial de ce que l'Eternel avait fait pour Israël lors de la sortie d'Egypte (Ex. XIII, 8, 9) [4].

[1] *Die christliche Sonntagsfeier*, pag. 65.

[2] *The Creeds of Christendom*, by Ph. Schaff, III, pag. 747.

[3] *Real-Encyclopädie*, 1. Aufl., XIII, pag. 199.

[4] Littérature sur le sujet général du jour du Seigneur :

Robert Haldane, *De l'obligation permanente d'observer le jour du Seigneur*, trad. de l'anglais, Toulouse, 1843. — Vinet, *Le sabbat juif et le dimanche chrétien*. Lausanne, 1877. Lettres écrites en 1837. — Victor Mellet, *Le dimanche n'est pas un sabbat*, Lausanne, 1843. Vinet faisait grand cas de cette brochure (voir *Chrétien évangélique*, 1877, p. 351). — Neander, *Ueber die christliche Sonntagsfeier*, Deutsche Zeitschrift, 1850. — Ochswald, *Die christliche Sonntagsfeier*, Leipzig, 1850. Ouvrage couronné en première ligne et à l'unanimité, à la suite d'un concours ouvert en 1847 par un ami du royaume de Dieu. Le professeur Ebrard fut le rapporteur et, dans son rapport, mis en tête de l'ouvrage d'Ochswald, il expose les principes qui ont dirigé le jury. — Liebetrut, *Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes*, Hambourg, 1851. Ouvrage couronné en seconde ligne à la suite du concours. — C. F. Schmid, *Die Heilighaltung des Sonntags*. Rap-

PREMIÈRE PARTIE

Le sabbat jusqu'au Seigneur Jésus [1].

Nous parlerons successivement dans cette première partie, 1° du sabbat primitif jusqu'à la promulgation du Décalogue ; 2° du sabbat mosaïque, depuis cette promulgation, et 3° du sabbat, tel qu'il fut exagéré et dénaturé par les Pharisiens.

PREMIÈRE SECTION. — LE SABBAT PRIMITIF.

PREMIER CHAPITRE

La fondation du sabbat ou Genèse I, II.

Il est dit, Gen. II, 2, 3 : « Dieu acheva au septième jour son œuvre, qu'il avait faite ; et il se reposa au septième jour de toute son œuvre qu'il avait faite. 3) Dieu bénit le septième

port présenté au Kirchentag de Stuttgard, en 1850, dans les *Verhandlungen* du Kirchentag, Berlin, 1850. — Hengstenberg, *Ueber den Tag des Herrn*, Berlin, 1852. — Frédéric Godet, *Le jour du Seigneur et les meilleurs moyens d'en avancer la sanctification*. Rapport présenté aux assemblées de l'Alliance évangélique tenues à Genève en 1861. (Les Conférences de Genève, 1861, 1er vol.)— Bersier, *Le dimanche*, discours. Paris, 1864.— Ern. Naville, *La loi du dimanche au point de vue social et au point de vue religieux*, discours prononcé au Congrès sur l'observation du dimanche, octobre 1876, Genève. — Roger Hollard, *Le dimanche*, deux discours, Paris 1884.— Henke, *Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier*, Theol. Stud. u. Krit., 1886. — J. N. Andrews, *Histoire du Sabbat et du premier jour de la Semaine*, traduit de l'anglais, Bâle, 1886. Un second volume est annoncé comme « histoire profane. » « Cette seconde partie reprend l'histoire du Sabbat et du premier jour de la semaine, à l'expiration du premier siècle. On assiste d'abord au progrès de l'apostasie qui ne tarda pas à se produire au sein de l'Eglise primitive, » etc.

[1] Littérature :

Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus*. Ed. 2. Hagæ-Comitum, 1686, pag. 38-74. — Jurieu, *Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais*, qui ont été dans l'Eglise depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, Amsterdam, 1704, pag. 104-119.— Dom Calmet, *Dictionnaire historique,... de la Bible*, éd. 2, Genève 1730. Art. Sabbath, IV, 4-12. — Reland, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, éd. 4, Trajecti ad Rhenum, 1741, p. 257-268.

jour et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée en la faisant[1]. »

Il faut entendre dans le verset 2 : Dieu acheva, dans le sens de : avait achevé. Cela ressort du contexte, soit de ce qui précède, soit de ce qui suit. Mais il est certain que le repos de Dieu au septième jour n'implique point en Dieu une absence d'activité (Jean V, 17). Il n'implique sous ce rapport que la cessation de l'activité créatrice proprement dite, comme la fin du verset 3 semble l'indiquer nettement : « Il se reposa de toute son œuvre que Dieu avait créée (ברא) en la faisant. »

L'idée de repos qui est exprimée aux v. 2 et 3 par le terme שבת l'est encore plus fortement Ex. XX, 11, où le mot employé est וינח, et XXXI, 17, où sont réunis les mots שבת et וינפש. (Segond : Il a cessé son œuvre et il s'est reposé. Lausanne : Il s'est reposé et a respiré.) Evidemment nous ne saurions admettre qu'il y ait eu fatigue en Dieu ni pendant, ni après la création. Mais il ne faudrait pas non plus restreindre l'idée du repos de Dieu dans le 7me jour à l'idée de la cessation de l'activité créatrice. Il faut y joindre l'idée de la satisfaction qui suit une œuvre accomplie et bien accomplie. Il est dit, I, 31 : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et voici, cela était très bon. » (Comp. vers. 13, 18.)

Dieu bénit le 7me jour et il le sanctifia : évidemment pour ses créatures et tout spécialement pour l'homme, la plus élevée des créatures dont il avait été question dans le récit.

Dieu bénit le 7me jour, c'est-à-dire il en fit un jour spécial de bénédiction à côté des six jours qui devaient le précéder, un jour qui devait être une source de bénédiction, de bonheur.

— Œhler, art. Sabbath dans la *Real-Encyklopädie*, 1. A. 1860. — Riehm' article Sabbat dans le *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 1880. — D'Orelli, remaniement pour la *Real-Encyklopädie*, 2. A., 1883, de l'article d'Œhler, inséré dans 1re édit.; art. *Sabbath* dans le *Biblisches Handwörterbuch illustrirt*, 1884. — Guill. Lotz, *Quæstiones de historiâ Sabbati*, Lipsiæ' 1883.

[1] Nous préférons pour ces derniers mots la traduction littérale donnée par la Version de Lausanne à celle par trop sommaire de Segond : qu'il avait faite. C'est cette dernière Version où nous puiserons nos citations' en indiquant quand nous ne la suivrons pas.

Il le sanctifia, non pas proprement : Il le mit à part, comme pourrait le faire penser une étymologie erronée, mais : Il le déclara saint et il le fit saint, il en fit une source de sainteté.

Selon Oehler[1], l'opinion la plus vraisemblable est que le verbe קדשׁ, apparenté avec חדשׁ, être nouveau (d'où חדשׁ, la nouvelle lune), remonte à la racine דשׁ, d'où vient aussi דשׁא, verdir, pousser, et qu'il signifie primitivement sortir en brillant (*enituit*, glänzend hervorbrechen). Delitzsch compare d'une manière analogue le verbe קדשׁ au sanscrit dhûsch, *splendidum, pulchrum esse*[2].

Il y aurait donc primitivement dans קדוֹשׁ l'idée de la lumière apparaissant avec éclat, et cela serait confirmé surtout par Esa. X, 17, passage dans lequel le Saint d'Israël est aussi appelé la lumière d'Israël. Voir aussi 1 Tim. VI, 16 ; 1 Jean I, 5, etc.[3].

Dieu serait alors le Saint en tant qu'il est, comme s'exprime un dogmaticien luthérien moderne[4] : « Celui qui est absolument pur, la lumière absolue et sans tache. » Déjà Quenstedt avait défini la sainteté de Dieu comme étant « *summa omnisque labis expers in Deo puritas.* »

Le sens fondamental de קדשׁ est bien aussi, selon Gesenius, être pur.

« Il ne faudrait pas rapprocher, dit Diestel[5] קדשׁ de קדד, *abscidit*, pour arriver ainsi à l'idée de séparer, mettre à part; car alors il faudrait rattacher à la même ligne de dérivation קדר, *sordidus fuit*, et קדשׁ, *purus fuit.* »

Dieu sanctifia le 7me jour, c'est-à-dire en fit une source de sainteté, de pureté morale, de lumière spirituelle.

Dieu sanctifia ce jour et par conséquent il se le consacra, il en fit pour l'homme une source de consécration à Dieu, car il

[1] *Theologie des Alten Testaments*, I, A., pag. 160; *Real-Encyklopädie*, 1. A., XIX, pag. 618.

[2] Keil, *Genesis und Exodus*, pag. 457.

[3] Comp. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 2. A. pag. 40. — Diestel, *Die Heiligkeit Gottes*, Jahrb. für deutsche Theologie, 1859, pag. 4.

[4] Thomasius, *Dogmatik*, 2. A., I, pag. 141.

[5] Ouvrage déjà cité, pag. 4.

est clair que pour l'homme l'idée de la sainteté est essentiellement celle de la consécration à Dieu, de l'obéissance à ses commandements, de la communion avec lui.

Dieu est sa loi à lui-même, tandis que l'homme a sa véritable loi en dehors de lui. Sans doute, en étant appelé à être saint, l'homme est appelé au plein développement de sa personnalité ; mais ce développement même ne saurait s'opérer qu'autant que l'homme se subordonne à la volonté divine. Ce n'est que dans l'obéissance à Dieu, obéissance qui est aussi une communion avec lui, que l'homme devient vraiment libre, en devenant vraiment fort, vertueux, saint. Aussi la sainteté de l'homme est-elle en même temps et même essentiellement une consécration extérieure, bien que profondément intime, un don de soi à un autre et à un autre infiniment supérieur, vraiment parfait.

Voir Ex. XIII, 2 ; XXVIII, 36 ; XXXIX, 30 ; Zach. XIV, 20 ; Lév. XXVII, 14, etc.

Mais en étant sanctifié, consacré à Dieu, l'homme est ainsi mis à part pour Dieu, et cette mise à part, avant tout spirituelle, est doublement prononcée, elle s'accentue d'une manière toute nouvelle, si le milieu dans lequelle se trouve l'homme sanctifié, est un monde plongé dans le mal (1 Jean V, 19).

On arrive ainsi par l'idée de la sanctification à celle de la mise à part, toutefois cette dernière idée n'est pas le point de départ, il est tout autrement positif.

Dieu sanctifia donc le 7me jour et par là il en fit pour l'homme une source de sainteté ou de sanctification. Mais, pour que ce jour devînt tel pour l'homme, il fallait évidemment que celui-ci s'y prêtât librement et lui-même sanctifiât le jour, en le reconnaissant comme saint, comme consacré à l'Eternel, et en se conduisant en conséquence.

Si maintenant nous demandons comment l'homme devait précisément sanctifier ce jour, nous ne trouvons aucune réponse biblique directe et au fond nous ne saurions nous en étonner. La Genèse a été rédigée non pour l'homme innocent, mais pour l'homme déchu ; et le commandement du sabbat devait apparaître sous une nouvelle forme très détaillée et à

quelques égards fort modifiée, quand les temps seraient venus où Dieu pourrait restaurer en quelque manière l'institution, pour le peuple de l'Ancienne Alliance. Plus tard encore l'institution devait recevoir une lumière toute nouvelle dans l'Alliance définitive et humanitaire.

Nous sommes donc réduits pour le commandement paradisiaque à des déductions tirées des termes mêmes de l'institution du sabbat primitif, de l'idée que nous pouvons nous former de l'homme innocent, et aussi des enseignements de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance sur le Jour du Seigneur. Voici à quoi nous arrivons :

1° L'homme devait suspendre son travail ordinaire pour se reposer, et cela afin d'accomplir un divin commandement, impliqué, ce nous semble, dans l'exemple donné par le Créateur à celui qu'il avait créé à son image, et dans le caractère sacré qu'il avait de suite imprimé au 7me jour.

2° Il devait profiter de ce repos pour commémorer le commandement de l'Eternel en rattachant ce commandement à l'exemple donné par l'Eternel lui-même lors de la création des cieux et de la terre.

3° Il devait commémorer ainsi la toute-puissance créatrice de l'Eternel, le rapport de dépendance spirituelle absolu dans lequel l'homme se trouve constamment vis-à-vis de lui, et tous les devoirs liés à ce rapport.

4° Il devait adorer Dieu. Il devait le prier, soit pour lui rendre grâces, et lui rendre grâces particulièrement au sujet des bénédictions apportées par les six jours précédents, soit pour implorer la continuation de son secours, de nouvelles bénédictions, particulièrement pour la série des jours ouvriers qui allait commencer.

5° Il devait se recueillir, s'édifier, s'efforcer de vivre d'une manière spéciale dans la pensée et dans la communion de l'Eternel.

Comme nous voyons les premiers fils d'Adam offrir à l'Eternel des sacrifices : l'un, une offrande des fruits de la terre, l'autre, une offrande des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse (Gen. IV, 3), et que le sacrifice n'est point en soi néces-

sairement expiatoire, nous pouvons admettre encore que l'adoration au 7me jour dut ne pas tarder à se manifester sous la forme du sacrifice.

Dieu bénit le 7me jour et il le sanctifia. Il le bénit en le sanctifiant. Ce jour ne devait produire toutes ses bénédictions que dans la mesure où il serait sanctifié, et les bénédictions mêmes donc il devait être la source devaient encore augmenter sa sanctification de la part de l'homme, ainsi que son influence sanctifiante. « Le σαββατισμὸς du Créateur, dit Delitzsch [1], doit devenir le σαββατισμὸς de la créature. Aussi, en bénissant le 7me jour, en fait-il pour elle une source intarissable de rafraîchissement et, en sanctifiant ce jour, il le revêt d'une gloire particulière pour la nouvelle carrière historique qui commence pour l'humanité. Car קדשׁ signifie approprier la qualité du קדוֹשׁ, et le קדוֹשׁ est le saint. »

Il y a donc eu, selon nous, une institution divine primitive d'un jour hebdomadaire de repos, et cette institution fut déjà paradisiaque. Mais nécessaire et excellente déjà pour la vie d'innocence, elle devait le devenir bien plus encore après la chute de l'humanité.

Ce caractère paradisiaque de l'institution du sabbat nous semble ressortir de Gen. II, 2, 3 et être pleinement confirmé par Ex. XX, 8-11, qui devra plus tard réclamer notre attention.

Nous ne saurions donc être de l'avis de M. de Pressensé, disant [2] : « Faire remonter le sabbat jusqu'au jardin d'Eden, c'est oublier les conditions de l'innocence, qui n'admet pas le partage de la vie entre le profane et le sacré. »

Nous sommes bien plus d'accord avec M. F. Godet, quand il dit [3] : « L'institution du sabbat humain avait deux buts. Le premier se rapportait à la vie et à l'activité naturelles de l'homme. Le corps et l'âme de l'homme n'étant point d'essence divine, un repos périodique leur est nécessaire à l'un et à l'autre en raison de leur débilité et de leur fragilité naturelles.

» Mais ce but n'était que secondaire, comme les éléments de

[1] *Genesis*, 4. A., pag. 109.

[2] *Siècle apostolique*, pag. 243, note.

[3] *Conférences de Genève*, I, pag. 33.

notre être auxquels il se rapporte. Le vrai but du sabbat c'était de préparer l'homme à la vie supérieure en vue de laquelle il a, dès l'abord, reçu l'existence. Une activité terrestre non interrompue eût fini par absorber l'homme et par étouffer en lui toute aspiration à la vie supérieure et tout pressentiment de son union future avec l'Esprit Saint. Si cela s'applique à l'homme innocent et pur, combien plus à l'homme retenu loin de Dieu par le péché ! C'est par cette raison que, au moment même où vont commencer les diverses occupations naturelles renfermées dans cet ordre : « Croissez, multipliez et assujettissez » la terre » (Gen. I, 28) et résumées dans cette autre expression : « cultiver le jardin » (II, 15), Dieu, par une touchante anticipation, a eu soin de fonder le sabbat et de prescrire ainsi d'avance une interruption périodique dans le cours des occupations terrestres. »

Il y avait donc une intime et admirable correspondance entre le sabbat primitif et la constitution intime de l'homme déjà tel qu'il était sorti des mains du Créateur, et cette correspondance a été formulée par le Seigneur lui-même quand il a dit : « Le sabbat a été fait à cause de l'homme [1] ». (Marc II, 27.)

Mais cette correspondance n'était pas la seule. Il y en avait une autre non moins remarquable, qu'on peut pressentir.

N'y a-t-il pas toujours l'harmonie la plus profonde entre le Créateur et toutes ses œuvres, entre l'homme et la nature au sein de laquelle il a été placé, dont il devait être la couronne?

Cette autre correspondance existait entre le repos du 7e jour et l'ordre extérieur de la nature, surtout le cours des astres, spécialement celui de la lune. La lune, en effet, par sa révolution autour de la terre et par ses quatre phases mensuelles, qui durent chacune un peu plus de 7 jours, détermine naturellement et en gros le mois et la semaine [2].

[1] διὰ τὸν ἄνθρωπον. Segond : pour l'homme.

[2] « Le temps que la lune emploie à revenir à la même étoile, dit F. Arago (*Astronomie populaire*, 1856, III, pag. 375), est ce qu'on appelle la durée de la révolution sidérale. Ce temps était au commencement de ce siècle de 27,32 jours solaires. Ce temps n'est pas le même dans tous les siècles : depuis les plus anciennes observations jusqu'à nous, la révolution sidérale est devenue de plus en plus courte. Mais la théorie ayant fait

Ce rapport du cours de la lune avec le mois et la semaine nous semble déjà exprimé dans Gen. I, 14-16 : « Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue du ciel pour séparer le jour d'avec la nuit, et qu'ils servent de signes et qu'ils marquent les temps fixés, les jours et les années [1], 15) et qu'ils servent de luminaires dans l'étendue du ciel pour éclairer la terre. 16) Dieu fit les deux grands luminaires, le plus grand pour présider au jour, et le plus petit luminaire pour présider à la nuit. Il fit aussi les étoiles. »

Ce rapport devait plus tard être exprimé bien plus nettement dans Psaume CIV, 19 : « Il a fait la lune pour marquer les temps fixés [2] » et dans Ecclésiastiq. XLIII, 6-8, fragment pour lequel nous suivrons surtout la version de la Bible de Paris, 1850 :

6) « La lune toujours paraît à son moment, faite pour marquer les temps et être le signe du temps [3]. 7) De la lune vient le signe de la fête [4] elle est un luminaire qui diminue jusqu'à ce qu'il disparaisse [5]. 8) Le mois est désigné d'après son nom [6]; elle croît en son changement d'une façon merveilleuse... »

connaître la cause de l'accélération du mouvement de la lune, on peut affirmer que la durée de la révolution restera renfermée entre des limites assez rapprochées, et qu'à l'accélération actuelle succédera un retardement. Le temps que met la lune à revenir au cercle horaire mobile du soleil, ou la durée de la révolution synodique, est naturellement plus long que le temps de la révolution sidérale ; sa valeur est aujourd'hui de 29,53 jours. On voit pourquoi nous disons aujourd'hui, car il est évident que la durée de la révolution synodique doit être variable comme celle de la révolution sidérale. »

[1] והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים. Segond : que ce soient des signes pour marquer les époques, les jours et les années.

[2] עשה ירח למועדים. Segond : pour marquer les temps.

[3] ἀνάδειξις χρόνων καὶ σημεῖον αἰῶνος. Paris : les époques.

[4] ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς. Paris : sur la lune est pris le signe d'un jour de fête.

[5] φωστὴρ μειούμενος ἐπὶ συντελείᾳ ou συντελείας. Paris : luminaire qui diminue vers la perfection. J'ai traduit les deux derniers mots grecs comme la version de Genève de 1805, comme de Wette et Bunsen.

[6] En grec μήν signifie mois et μήνη, lune. En hébreu, חדש signifie à la fois nouvelle lune et mois, etc.

Mais il nous faut revenir sur Gen. I, 14, qui est traduit assez diversement et dont il est difficile de se rendre bien compte.

Nous n'avons pu traduire, avec Segond et bien d'autres, en subordonnant complètement l'idée de signe à celle de la désignation des temps fixés, des jours et des années, comme si les astres ne devaient servir de signes que pour ces désignations. (Voir, par exemple, Gen. IX, 12-17; XV, 5; Math. II, 1-10. XXIV, 27-30.)

D'autre part, nous ne pouvons pas non plus traduire littéralement, comme le font les Septante, la Vulgate, Luther, etc., en mettant absolument sur la même ligne signes, temps fixés, jours et années. L'idée du signe et celle des temps fixés, des jours et des années forment deux groupes distincts. Les astres peuvent être des signes, mais on ne peut pas dire de la même manière qu'ils sont des temps fixés, etc.

Quant à l'expression difficile de מוֹעֲדִים, je l'ai traduite le moins mal possible par temps fixés. Desmarets, Paris 1850, Lausanne 1866 : les saisons. Segond et *Bible annotée :* les époques. Bunsen, de Wette : Zeiten [1].

Le Bibelwerk de Bunsen voit dans les מוֹעֲדִים, de Gen. I, 14 les temps de fête de la nouvelle lune et du sabbat, et il rapporte la distinction des jours à celle des mois.

Keil comprend dans les מוֹעֲדִים non seulement les temps de fête, mais aussi les temps fixés, sur lesquels seuls insiste Delitzsch, à savoir ceux qu'il est utile de connaître pour l'agriculture, la navigation, etc., comme aussi ceux que révèle la vie des plantes, des animaux, de l'homme.

Selon la *Bible annotée,* le mot « sert probablement à désigner ici les mois et les semaines, qui sont fixés d'après le cours de la lune et d'où dépendent les temps de fête. »

[1] מוֹעֵד, qui vient de יעד, fixer, déterminer, signifie, d'après Gesenius: 1° temps déterminé; *a*) époque (Gen. XVII, 21; Jér. VIII, 7; Hab. II, 3; Dan. VIII, 19; XI, 27-35; en particulier, jour de fête. מוֹעֵד יהוה, fêtes de l'Eternel (Lév. XXIII : 2, 4, 37, 44); plus rarement : *b*) période (Gen. I, 14); en particulier, dans le style prophétique, pour l'année (Dan. XII, 7). 2° Réunion, assemblée. 3° Lieu de réunion. 4° Signe convenu.

De même que le signe me semble dans le verset se rapporter en particulier, mais non exclusivement, à la désignation des temps fixés, des jours et des années, je serais disposé à rattacher d'une manière générale les idées de semaine et de sabbat à la désignation soit des temps fixés, soit des jours.

Après avoir ainsi traité, d'après Gen. II, 2, 3, de la fondation du sabbat tout au début de l'histoire de l'humanité, cherchons si, malgré l'effroyable perturbation introduite par la chute, cette institution a laissé des traces dans l'histoire jusqu'à la promulgation du décalogue.

Nous étudierons sous ce rapport d'abord l'Ancien Testament, puis les documents païens.

Mais, comme nous venons de le dire, ce sont des traces, des vestiges que nous allons rechercher. Nous ne pourrions guère espérer davantage dans le cas le plus favorable. On ne sera donc pas étonné si nous relevons des détails qui parfois peuvent être interprétés d'une manière différente et dont la force probante provient surtout de leur ensemble.

Nous avertissons en particulier que parmi les traces que nous poursuivrons se trouvent celles de la semaine, de la véritable semaine, de la semaine de 7 jours [1], bien que si l'existence du sabbat entraîne nécessairement celle de la semaine, l'existence de la semaine ne suppose pas aussi rigoureusement celle du sabbat.

[1] Le mot semaine vient du mot latin *septimana*, qui vient lui-même directement ou indirectement de *septem*, sept. Il viendrait aussi de *mane*, matin, s'il faut en croire Isidore de Séville, qui dit (*Etym.* V, 32) : « Hebdomadem nos septimanam vocamus, quasi septem luces; nam mane lux est. » (Ideler II, pag. 181.) Les Romains avaient aussi, et antérieurement, emprunté aux Grecs le mot *hebdomas*, qui correspond exactement à ἑβδομάς et à שבוע. *Hebdomas* chez les Romains signifia d'abord septaine. (Voir Ideler, I, pag. 89.) — C'est donc par catachrèse qu'on se sert quelquefois et que nous pourrons nous servir nous-même d'expressions comme celles-ci : semaine de dix jours. Littré ne parle pas même d'une semaine autre que celle de sept jours.

SECOND CHAPITRE

Traces de l'institution du sabbat primitif jusqu'au décalogue.

Premier article : Ancien Testament.

§ 1. Genèse IV, 3, 4.

On lit dans ces versets : « Au bout de quelque temps, Caïn fit à l'Eternel une offrande des fruits de la terre, 4) et Abel, de son côté, en fit une des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. »

L'expression hébraïque traduite par : au bout de quelque temps, est assez étrange et singulièrement vague. ויהי מקץ ימים signifie proprement : et il arriva à partir de la fin de jours ou : après des jours. On pourrait être tenté d'y voir une allusion à un sabbat dans lequel les deux fils d'Adam auraient offert simultanément leurs offrandes. Mais il ne faudrait point insister sur cette expression pour appuyer l'idée d'un sabbat déjà observé. Il vaudrait mieux sous ce rapport signaler la triple mention qui est faite du chiffre 7 dans ce même chapitre. D'abord au verset 15, dans une solennelle parole de l'Eternel lui-même, pour rassurer en quelque manière Caïn désespéré : « Si quelqu'un tuait Caïn, Caïn serait vengé 7 fois. » Puis au verset 24, dans le chant si sauvage de Lémec, où il rappelle d'une manière impie cette parole de l'Eternel et dit de sa propre autorité, c'est-à-dire au nom de la plus impitoyable vengeance : « Caïn sera vengé 7 fois et Lémec 70 fois 7 fois. » Cette menace ressemble à un de ces sinistres jurons, qui sont aussi condamnables que le serment est en lui-même une chose sacrée, et où le nom de Dieu n'apparaît que pour être blasphémé.

En tout cas, cette triple mention du nombre 7 montre que dans des temps encore si primitifs, ce nombre était très connu, et à cet égard, elle peut servir à confirmer l'idée que la semaine ne leur était point étrangère.

§ 2. Genèse VII, VIII.

On peut signaler dans le même sens le fait que le nombre 7 revient plusieurs fois dans le récit biblique du déluge.

Gen. VII, 2 : « Tu prendras auprès de toi 7 couples de tous les animaux purs... 3) 7 couples aussi des oiseaux du ciel... 4) Car encore 7 jours et je ferai pleuvoir sur la terre... 10) 7 jours après, les eaux du déluge furent sur la terre... VIII, 4) Le 7me mois... l'arche s'arrêta sur les montagnes de l'Ararat... 10) Noé attendit encore 7 autres jours, et il lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche... 12) Il attendit encore 7 autres jours et il lâcha la colombe... »

Il est digne de remarque que le même chiffre reparaît également plusieurs fois dans le récit chaldéen du déluge, récit extrêmement remarquable qui a été fourni par les inscriptions de la bibliothèque d'Assourbanipal [1].

Il y aurait encore à mentionner sous ce rapport, tout au moins une ancienne tradition de l'Inde provenant, non des Aryas, mais de la population primitive qu'ils subjuguèrent [2].

§ 3. Genèse XXI, 28-31.

Il y est dit d'Abraham qu'après avoir conclu une alliance avec le philistin Abimélec, roi de Guérar, il mit à part 7 jeunes brebis. 29) « Et Abimélec dit à Abraham : Qu'est-ce que ces jeunes 7 brebis..? 30) Il répondit : Tu accepteras de ma main ces 7 brebis, afin que cela me serve de témoignage que j'ai creusé ce puits (dont s'étaient emparés de force les serviteurs d'Abimélec). 31) C'est pourquoi on appelle ce lieu Beer-Scheba, car c'est là qu'ils jurèrent l'un et l'autre. »

[1] Lenormant, *Origines de l'histoire*, I, pag. 390-403, 601-618, et surtout 416-418.

[2] Voici ce que dit Lenormant de cette tradition, dans une page qui ne manquera pas d'intéresser le lecteur (*Les premières civilisations*, 1874, II, pag. 144) :

« Il est à remarquer que dans les Pourânas ce n'est plus Manou Vâivasvata que le poisson divin sauve du déluge ; c'est un personnage différent, roi des pêcheurs, des Râsas, nommé Satyavrata, « l'homme qui aime la justice et la vérité, » ressemblant d'une manière frappante au Sisithrus de la tradition chaldéenne. Et la version pourânique n'est pas à dédaigner, malgré la date récente de sa rédaction, malgré les détails fantastiques et souvent presque enfantins dont elle surcharge le récit. Par certains côtés elle est moins aryanisée que la version du Brâhmana et du Mahâbhârata; elle offre surtout quelques circonstances omises dans

« Ce témoignage qu'Abimélec consent à donner en acceptant les 7 brebis, observe Delitzsch, est égal à un serment, car 7 est le chiffre de Dieu se révélant, et נִשְׁבַּע, jurer, équivaut à : s'engager par le nombre 7 (sich besiebenen), c'est-à-dire soumettre la vérité de sa déclaration au regard de Dieu. De même 7 choses, comme par exemple chez les Arabes 7 pierres aspergées du sang de ceux qui font alliance, et placées entre eux, peuvent en conséquence jouer dans les contrats le rôle de symbole de la sanction au nom de Dieu ou de la déclaration par serment... Le lieu où se conclut l'alliance entre Abraham et Abimélec fut appelé plus tard בְּאֵר שֶׁבַע, le puits de la septaine ou du serment (Sieben oder Eides Brunnen.) »

Nous aurons du reste à revenir sur ce fait très significatif qu'en hébreu et dans d'autres langues, le mot jurer est de la même racine que le mot sept.

§ 4. Genèse XVII, 11, 12.

Abraham reçut l'ordre de circoncire tout fils qui naîtrait dans la maison, à l'âge de huit jours, c'est à dire de 7 jours accomplis. Tel devait être l'âge auquel tous les descendants mâles devaient recevoir ce signe de l'alliance.

(Comp. Gen. XXI, 4 ; Luc I, 59, II, 21 ; Philip. III, 5.)

les rédactions antérieures et qui pourtant doivent appartenir au fonds primitif, puisqu'elles se retrouvent dans le mythe babylonien, circonstances qui sans doute s'étaient conservées dans la tradition orale, populaire et non brahmanique, dont les Pourânas se montrent si profondément pénétrés. C'est ce qu'à remarqué déjà M. Pictet, qui insiste avec raison sur le trait suivant de la rédaction du Bhâgavata-Pourâna : « Dans sept jours, dit Bhâgavat à Satyavrata, les trois mondes seront submergés par l'océan de la destruction. » Il n'y a rien de semblable dans le Brâhmana ni dans le Mâhâbhârata ; mais nous voyons dans la Genèse que l'Eternel dit à Noé : « Dans sept jours je ferai pleuvoir sur toute la terre » (VII, 4) ; et un peu plus loin nous y lisons encore : « Au septième jour, les eaux du déluge furent sur toute la terre » (VII, 10). Le poème d'Erech ne précise pas le nombre de jours écoulés entre l'annonce du déluge par Samas et le cataclysme lui-même ; mais la construction du vaisseau de Sisithrus y dure sept jours, la force du déluge sept autres jours, et enfin sa décroissance sept jours encore. »

§ 5. Genèse XXIX, 28-30.

Dans ces versets, qui nous transportent à Charan en Mésopotamie, où était restée la famille d'Abraham après son départ pour le pays de Canaan, nous trouvons déjà l'idée qui devait être développée plus tard dans la législation mosaïque, d'une semaine d'années, et nous voyons aussi apparaître le nom de semaine appliqué à une série de 7 jours (שבוע). « Jacob... dit : Je te servirai 7 ans pour Rachel... (Laban dit) 27) : Achève la semaine avec celle-ci (c'est-à-dire Léa), et nous te donnerons aussi l'autre pour le service que tu feras encore chez moi pendant 7 nouvelles années. »

Il y a proprement : Achève cette semaine (שבע זאת).

Selon Delitzsch, c'est bien une semaine de jours, une semaine de noce. Il cite Juges XIV, 12, où il est question du mariage de Samson et du festin de 7 jours qui eut lieu à cette occasion [1].

§ 6. Genèse L, 3, 10.

Après ce qui précède, nous pouvons encore considérer comme un signe indirect de la pratique de la semaine les deux données de Gen. L, 3, 10, en ayant soin de les rapprocher l'une de l'autre. Il est en effet parlé dans ces versets soit d'un deuil de 70 jours célébré en Eygpte par les Egyptiens à l'occasion de la mort de Jacob, soit d'un nouveau deuil de 7 jours célébré par Joseph en l'honneur de son père, lorsque la caravane qui se rendait à Macpéla fut arrivée à « l'aire d'Athad... au delà du Jourdain. »

La première de ces données est du reste complètement d'accord avec ce qu'on sait par Hérodote (II, 86), de la coutume des Egyptiens de consacrer 70 jours à l'embaumement d'un mort.

§ 7. Job II, 13.

Il faudrait aussi tenir compte de ce verset, où il est dit des amis de Job arrivés pour lui rendre visite : « Ils se tinrent assis à

[1] De même Keil, Bunsen, Riehm (*Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, pag. 1766), H. Carlisle, *The Week of seven days*. Contemporary, Review, oct. 1886, pag. 528.

terre auprès de lui 7 jours et 7 nuits, sans lui dire un mot, car ils voyaient combien sa douleur était grande. » Le pays d'Uz, habité par Job paraît avoir eu une population foncièrement araméenne et été situé au sud de Damas et au nord de l'Idumée, à l'est de la Palestine et à l'ouest de l'Euphrate [1].

En fait, nous venons de voir 7 jours de noces à Charan et chez les Philistins, 70, puis 7 jours de deuil chez les Egyptiens et dans la maison de Joseph, 7 jours de condoléance au pays d'Uz.

Des théologiens aussi différents que Jurieu, Oehler et l'évêque Carlisle, qui n'admettent pas le sabbat antémosaïque, admettent cependant l'existence de la semaine chez les patriarches. Oehler cite à l'appui de cette opinion Gen. XXIX, 27; VII, 4, 10; VIII, 10, 12; XVII, 12; XXI 4; Carlisle, Gen. XXIX, 27; Jug. XIV; Gen. L, 10; VII, VIII [2].

§ 8. Institution de la Pâque.

Au sein du peuple d'Israël, au moment même où sa nationalité allait être affirmée de la manière la plus éclatante, la fondation de la fête de Pâques semble encore présupposer la connaissance de la semaine et même une solennisation particulière du 7me jour. Dans les prescriptions adressées par l'Eternel à Moïse et à Aaron concernant la Pâque, il est dit (Ex. XII, 15-20) : « Pendant 7 jours vous mangerez des pains sans levain. Dès le 1er jour, il n'y aura plus de levain dans vos maisons; car toute personne qui mangera du pain levé, du 1er jour au 7me jour, sera retranchée d'Israël. 16) Le 1er jour, vous aurez une sainte convocation, et le 7me jour vous aurez une sainte convocation. On ne fera aucun travail ces jours-là ; vous pourrez seulement préparer la nourriture de chaque personne. 17) Vous observerez la fête des pains sans levain... 18) Le 1er mois, le 14me jour du mois, au soir, vous mangerez des pains sans levain jusqu'au soir du 21me jour. »

[1] *Handwörterbuch des biblischen Alterthums* et *Biblisches Handwörterbuch*, article Uz.

[2] Jurieu, *Histoire critique*, pag. 112; Œhler, *Real-Encyklopädie*, 1. A XIII, pag, 195; Carlisle, *Cont. Review*, oct. 1886, pag. 528.

Comp. les instructions données au peuple par Moïse, XIII, 3-7.

Voir encore Lév. XXIII, 5-8 ; Nomb. XXVIII, 16-25 ; Deut. XVI, 1-8, etc.

Rappelons brièvement les principaux traits de l'institution. Le 14 nisan, au soir, c'est-à-dire, suivant la pratique officielle, vers la fin du 14, dans la seconde partie de l'après-midi, entre 3 et 5 heures de l'après-midi, l'agneau pascal devait être immolé (Ex. XII, 6).

Au commencement du 15, c'est-à-dire peu après l'immolation de l'agneau, il devait être mangé en famille, avec des pains sans levain, ou azymes, et des herbes amères (Ex. XII, 14).

Telle était la fête de Pâques dans le sens strict du mot (Ex. XII, 14).

Tandis que cette fête n'embrassait que le 14me jour et la nuit du 15me jusqu'à environ minuit, heure à laquelle tout ce qui était resté de l'agneau après le repas devait être brûlé (Ex. XII, 10), la fête des azymes commençait avec le commencement du 15, renfermait ainsi la seconde partie de la fête de Pâques proprement dite ou le repas pascal, et durait 7 jours, c'est-à-dire du 15 au 21 inclusivement.

Les deux fêtes, qui sont parfois distinguées (Marc XIV, 1, etc.), sont parfois identifiées, et alors les deux noms ont le même sens et désignent le même ensemble. Il est dit, Luc XXII, 1 : « Or la fête des pains sans levain, dite la Pâque, approchait. » (Comp. Luc II, 41-43, etc.)

C'est en vertu de cette identification qu'il pouvait être question de 8 jours de fête, le 14 nisan étant ajouté aux 7 jours de la fête des azymes. (Marc XIV, 32 ; Math. XXVI, 17 ; Josèphe, Antiq. IX, 1).

Le 14 nisan pouvait être considéré comme un des jours de la fête, non seulement parce que l'agneau devait être immolé à la fin de ce jour et qu'il fallait se préparer pour cette immolation (2 Chron. XXX, 17 ; comp. Ex. XIX, 10, 14 ; Nomb. XI, 18 ; Jos. III, 5, VII, 13), mais encore parce que c'était le jour où l'on éloignait tout levain des maisons et où l'on commen-

çait à cuire les azymes, pratique exécutée avec le plus grand soin par le judaïsme postérieur[1].

Le 14 et le 15 nisan pouvaient donc être envisagés chacun comme étant le 1er jour de la fête : le 15, comme jour du repas pascal et comme 1er jour de la fête des azymes ; le 14, comme jour de l'immolation de l'agneau et comme jour de la préparation des azymes. En fait, nous voyons le 15 désigné comme le 1er jour de la fête Ex. XIII, 3, et le 14, aux passages déjà cités Marc XIV, 12 ; Math. XXVI, 17.

Des 7 jours de fête compris entre le 15 et le 21 nisan, deux étaient particulièrement solennels et devaient être célébrés comme des sabbats : le 15, au commencement duquel on mangeait l'agneau pascal, et le 21 ou dernier Jour. Le 15 est même appelé un sabbat, Lév. XXIII, 11-15, comme le Jour des expiations, Lév. XVI, 31 ; XXIII, 32.

Il faut encore ajouter que le 16 devait être caractérisé par une cérémonie particulière, dès qu'Israël serait entré dans la terre promise[2]. On devait ce jour-là apporter une gerbe de blé au sacrificateur comme prémices de la moisson. Le sacrificateur devait agiter cette gerbe devant l'Eternel en faveur de celui qui l'avait apportée. Celui-ci devait en outre sacrifier un agneau et faire des offrandes de fine farine, de parfum et de vin. Ce n'était qu'après l'accomplissement de ces diverses cérémonies que la moisson pouvait commencer.

Quoi qu'il en soit, dans l'institution de la Pâque, d'un côté, nous voyons la fête des azymes proprement dite durer une semaine ; de l'autre, nous la voyons se terminer par la solennisation particulière du 7me jour.

De plus, l'ensemble des détails dans lesquels nous sommes entrés doit faire comprendre comment Vaihinger a pu dire[3], en faisant entrevoir une saisissante analogie entre le sabbat et la fête de Pâques, qui ferait de celle-ci comme une reproduction de celui-là : « Le grand jour de la délivrance de la servitude d'Egypte devint une sainte et joyeuse fête de 7 jours, dans laquelle

[1] Voir la *Résurrection de Jésus-Christ*, par L. Thomas, pag 70.

[2] Lév. XXIII, 9-14; comp. Josèphe, *Antiq.*, III, 10.

[3] Article Pascha de la *Real-Encyklopädie*, 1. A., pag. 146.

Israël se repose de l'oppression et de l'agitation du monde, et célèbre l'avant-goût du bienheureux repos de Dieu. Par la célébration sabbatique du 1er et du 7me jour de cette joyeuse fête, elle devient tout entière une fête sabbatique, dont le but n'est pas tant le repos que la commémoration de l'œuvre de la création accomplie par la rédemption de la servitude d'Egypte, création d'où sortit Israël pour une nouvelle existence dévouée à Jéhovah. « Sachez que l'Eternel est Dieu ! est-il dit Ps. CVI, 3. C'est lui qui nous a faits, et nous lui appartenons. Nous sommes son peuple et le troupeau de sa pâture, » et Esa. XLIII, 15-17 : « Je suis l'Eternel, votre Saint, le Créateur d'Israël [1], votre Roi. 16) Ainsi parle l'Eternel, qui fraya dans la mer son chemin. » Mais comme le commencement de la moisson coïncidait avec la fête de Pâques et que la vie supérieure est intimement liée avec la bénédiction terrestre, Israël, avec l'offrande de la gerbe des prémices, consacre aussi la nourriture terrestre que lui donne Jéhovah, en confessant que le pain quotidien vient de Jéhovah, et il indique par les sacrifices sanglants ou non sanglants qui s'ajoutent à l'offrande de la gerbe, l'obligation qui lui incombe de fortifier ses membres par la nourriture corporelle pour le service de Jéhovah et afin de devenir saint, comme il est saint. »

§. 9. Exode XVI.

Il y a juste un mois qu'Israël est sorti d'Egypte (Ex. XII, 2, 6-12 ; XVI, 1), il vient d'arriver au désert de Sin, qui est entre Elim et Sinaï, et il murmure contre l'Eternel, regrettant la nourriture qu'il avait abondamment en Egypte et craignant désormais de mourir de faim.

Ex. XVI, 4 : L'Eternel dit à Moïse : Voici je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut des cieux. Le peuple sortira et en ramassera jour par jour la quantité nécessaire, afin que je le mette à l'épreuve... 5) Le 6me jour, lorsqu'ils prépareront ce qu'ils auront apporté, il s'en trouvera le double de ce qu'ils ramasseront jour par jour.

6) Moïse et Aaron dirent à tous les enfants d'Israël : Ce soir,

[1] בורא ישראל.

vous comprendrez que c'est l'Eternel qui vous a fait sortir du pays d'Egypte. 7) Et au matin, vous verrez la gloire de l'Eternel... 8)... L'Eternel vous donnera ce soir de la viande à manger, et au matin, du pain à satiété...

13) Le soir, il survint des cailles qui couvrirent le camp ; et au matin, il y eut une couche de rosée autour du camp. 14) Quand cette rosée fut dissipée, il y avait à la surface du désert quelque chose de menu comme des grains... 15)... Moïse leur dit : C'est le pain que l'Eternel vous donne comme nourriture. 16) Voici ce que l'Eternel a ordonné : Que chacun de vous en ramasse ce qu'il faut pour sa nourriture, un omer par tête, suivant le nombre de vos personnes ; chacun en prendra pour ceux qui sont dans sa tente.

17) Les Israélites firent ainsi ; ils en ramassèrent les uns plus, les autres moins. 18) On mesurait ensuite avec l'omer... 19) Moïse leur dit : Que personne n'en laisse jusqu'au matin. 20) Ils n'écoutèrent pas Moïse, et il y eut des gens qui en laissèrent jusqu'au matin ; mais il s'y mit des vers...

21) Tous les matins, chacun ramassait ce qu'il fallait pour sa nourriture ; et quand venait la chaleur du jour, cela fondait.

22) Le 6me jour, ils ramassèrent une quantité double de nourriture, deux omers pour chacun. Tous les principaux de l'assemblée vinrent le rapporter à Moïse. 23) Moïse leur dit : C'est ce que l'Eternel a ordonné. Demain est grand jour de repos, sabbat consacré à l'Eternel [1] ; faites cuire ce que vous avez à cuire, faites bouillir ce que vous avez à faire bouillir, et mettez en réserve jusqu'au matin tout ce qui restera. 24) Ils le laissèrent jusqu'au matin... et cela ne devint point infect... 25) Moïse dit : Mangez-le aujourd'hui, car c'est aujourd'hui un sabbat pour l'Eternel [2] ; aujourd'hui vous n'en trouverez point dans la campagne. 26) Pendant 6 jours vous en ramasserez, mais le 7me jour, qui est sabbat [3], il n'y en aura point.

[1] Segond : le jour du repos, le sabbat... שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת־קֹדֶשׁ לַיהוָה. Bunsen traduit : Eine Ruhefeier, ein heiliger Ruhetag des Herrn. — Le substantif שַׁבָּת, jour de fête, sabbat, vient du mot שָׁבַת, se reposer, chômer. — שַׁבָּתוֹן a, d'après Gesenius, le même sens que le substantif שַׁבָּת, mais à un degré plus intense. Il désigne un grand jour de fête. (Lév. XXIII, 24.) On le trouve le plus souvent lié au mot שַׁבָּת. (Ex. XXXI, 15; XXXV, 2; Lév. XVI, 31.)

[2] Segond : c'est le jour du sabbat. כִּי־שַׁבָּת הַיּוֹם לַיהוָה. Bunsen : denn ein Ruhetag ist heute.

[3] Segond : le sabbat. וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת. Bunsen : Am siebenten Tag ist Ruhetag.

27) Le 7me jour, quelques-uns du peuple sortirent pour en ramasser, et ils n'en trouvèrent point. 28) Alors l'Eternel dit à Moïse : Jusqu'à quand refuserez-vous d'observer mes commandements ?... 29) Considérez que l'Eternel vous a donné le sabbat [1] ; c'est pourquoi il vous donne au 6me jour de la nourriture pour deux jours. Que chacun reste à sa place, et que personne ne sorte du lieu où il est au 7me jour.

Et le peuple se reposa le 7me jour.

Tel est le premier récit de nos saints Livres où il soit nommément question du sabbat.

Ce récit n'est pas aussi clair qu'on pourrait le désirer. Si détaillé qu'il soit sur certains points, il semble fragmentaire sur d'autres. Aussi peut-on comprendre comment, selon certains théologiens, il suppose le sabbat comme étant déjà une antique institution, tandis que selon d'autres, même Hengstenberg, Keil et Oehler, il ne le suppose pas.

Kurtz trouve que ce chapitre ne peut pas à lui seul trancher la question, mais qu'elle ne saurait demeurer indécise dès qu'on admet que l'histoire de la création racontée au début de la Genèse repose sur une antique et primitive révélation [2]. Nous ajouterons qu'il faut interpréter le chapitre non seulement en regard de ce qui le précède dans nos saints Livres, mais encore de ce qui le suit, en particulier d'Ex. XX, 8-11 et de tous les passages subséquents de l'Ancien Testament qui rattachent expressément la loi du sabbat mosaïque au récit génésiaque de la création.

D'ailleurs, pour notre part, plus nous étudions le récit en lui-même, plus il nous semble supposer le sabbat comme une institution déjà connue.

L'annonce de ce qui devait se passer au 6me jour (v. 5) apparaîtrait bien brusquement s'il en était autrement.

Si lorsque le peuple a recueilli une double provision au 6me jour, tous les principaux de l'assemblée vinrent le rapporter à Moïse, cela peut s'expliquer par leur admiration et aussi, à cause de leur peu de foi, par la surprise dont ils

[1] יהוה נתן לכם השבת. Bunsen : den Ruhetag.
[2] *Geschichte des Alten Bundes*, 2. A., pag. 236.

étaient saisis en constatant que, selon la parole de l'Eternel, l'effusion de la manne avait été doublement abondante.

Les caractéristiques du 7me jour (v. 23, 25) : « demain est grand jour de repos, sabbat consacré à l'Eternel, aujourd'hui est un sabbat pour l'Eternel, » sont bien solennelles pour ne pas se rapporter à l'auguste institution du sabbat primitif.

La parole du v. 29 : « Considérez que l'Eternel vous a donné le sabbat, » n'est pas moins significative dans sa brièveté, et ce qui suit cette parole : « C'est pourquoi il vous donne au 6me jour de la nourriture pour deux jours, » fait ressortir que le don du sabbat est antérieur à la largesse extraordinaire de l'Eternel au 6me jour, et que cette largesse n'est qu'une conséquence de ce don.

Mais il faut admettre que l'institution primitive était plus ou moins tombée en désuétude chez le peuple d'Israël pendant son séjour en Egypte, et qu'avant de promulguer dans toute sa plénitude l'institution du sabbat mosaïque, l'Eternel jugea bon d'y préparer le peuple d'une manière prolongée et admirablement miséricordieuse, en ne dispensant la manne que pendant les 6 premiers jours de la semaine et en la donnant au double le 6me. Comme le remarque Kurtz, « jamais Dieu ne commande sans donner auparavant, et ici aussi, Israël avait une promesse et une garantie de fait que la bénédiction de Dieu suppléerait richement à la suspension du travail commandée par la loi du sabbat. »

Kurtz remarque encore (p. 226) que la durée extraordinairement longue (7 jours) de la halte du peuple dans le désert de Sin avait un double but : d'une part, accorder à Israël un repos prolongé après tant de fatigues et d'émotions ; d'autre part, donner une base historique au renouvellement de la loi du sabbat.

Tout cela est bien dans l'analogie de la foi.

§ 10. La sortie d'Egypte et Deutéronome V, 12-15.

Ochswald dit (p. 45) qu'au jour du sabbat Israël devait se rappeler les grandes œuvres de grâce sur lesquelles se fondait l'Alliance : l'œuvre de la création de l'univers (Ex. XXXI, 17) et

l'œuvre de la rédemption de la servitude d'Egypte (Deut. V, 15), qui s'accomplit un jour de sabbat, et, à l'appui de cette dernière assertion, il met en parenthèse : Comp. Ex. XII, 1-6, avec XVI, 1, 5...

Ebrard, dans son énoncé de principes sur la question du dimanche, émet aussi cette dernière opinion, et il cherche à l'établir avec plus de précision.

« Il ne faut pas oublier, dit-il [1], que lorsque Dieu réintroduisit la célébration du sabbat au sein d'Israël, qui en avait perdu l'habitude dans les années d'esclavage, la série des sabbats (d'après la comparaison d'Ex. XII, 1-6 avec XVI, 1, 5) comptait en arrière le jour de la sortie d'Egypte, de telle sorte que les sabbats depuis le temps de Moïse ne commémoraient pas seulement la Création, mais aussi la Rédemption typique comme cela est dit expressément Deut. V, 16. »

Puis vient cette note explicative : « La sortie d'Egypte eut lieu dans la nuit du 14 au 15 nisan (Ex. XII, 1-6). Au 15me jour du mois suivant (Ex. XVI, 1), c'est-à-dire, puisque les Israélites avaient le mois lunaire synodique de 28 jours, précisément 4 semaines plus tard, Israël reçut l'ordre de recueillir pendant 6 jours la manne (v. 5) et de se reposer le 7me jour. Les jours de sabbat tombent ainsi dans le mois de nisan sur le 14, le 21, le 28, dans le mois d'isar sur le 7, le 14, le 21, etc. »

En suivant avec encore plus de précision le même raisonnement qu'Ebrard, on arriverait, ce me semble, à un résultat un peu différent et encore plus intéressant.

Et en effet, d'une part, la sortie d'Egypte eut lieu, si l'on veut, dans la nuit du 14 au 15 nisan, mais plus exactement, d'après la manière israélite de compter les jours d'un coucher du soleil à l'autre, dans le cours du 15 nisan, car si l'immolation de l'agneau pascal tombait sur le 14, le repas pascal tombait sur le 15. D'autre part, en admettant que la parole de l'Eternel à Moïse (Ex. XII, 5) ait été prononcée, non le jour même de l'arrivée au désert de Sin, mais le lendemain, c'est-à-dire non le 15 isar, mais le 16, on arriverait à déterminer les sabbats des mois de nisan et d'isar comme ayant eu lieu le 15, le

[1] Ochswald, pag. x.

22, le 1, le 8, le 15, le 22, etc., de telle sorte que le 15 nisan et non le 14, aurait été un jour de sabbat [1].

L'institution du sabbat aurait ainsi reçu une nouvelle et éclatante confirmation, en coïncidant avec le grand jour de la sortie d'Egypte ; le rapport établi dans Deutéronome V, 16 entre le sabbat et cette délivrance se fonderait même sur une coïncidence chronologique.

Malheureusement le calcul d'Ebrard suppose que le mois ne comptait pour les Israélites que 28 jours. Or cela n'est point du tout aussi certain qu'il le dit [2].

[1] Le théologien anglais Joseph Méde († 1638) avait déjà cru reconnaître par le calcul que c'était un jour de sabbat que les Israélites avaient vu périr dans la mer Rouge l'armée de Pharaon. Spencer, en effet, dans son *De legibus Hebræorum ritualibus*, 1686, s'exprime ainsi, pag. 41 :

« Nam Deus (ni fallat Medi nostri calculus) ipso diei illius diluculo, quem Israelitæ pro Sabbato coluerunt, Pharaonem et exercitum ejus internecioni dedit, et (Ex. XIV, 30) Israelem e manibus Ægyptiorum liberavit.... In Exodo (XX,11) itaque Creationis exemplum allegatur, cur dies quisque septimus ; in Deuter. (V, 12-15) vero, liberatio ex Ægypto, cur hîc ipse dies septimus (a redemptione scilicet ex Ægypto putatus) sacer haberetur. »

Spencer ajoute pour son propre compte : « An autem dies ille, quem Israelis filii Sabbati nomine celebrarunt, dies esset ordine septimus a Creatione simul et Redemptione ex Ægypto, non facile determinandum est. Eâ de re in sacra pagina siletur, eam itaque in medio relinquere, consultum et pium existimamus. »

[2] Riehm, dans l'article Jahr du *Handwörterbuch*, dit que le mois lunaire synodique (c'est-à-dire de la nouvelle lune à la nouvelle lune) est exactement de 29 jours, 12 h., 44′, 29″ et que dans l'usage du calendrier (israélite) il comptait tantôt 29 jours, tantôt 30.

Franz Delitzsch, dit d'autre part, dans l'article Monate du *Biblisches Handwörterbuch :* « De très bonne heure, lorsque les hommes observèrent le ciel, on constata que le cours de la lune était chaque fois de 29 ½ jours, et on divisa en conséquence le temps en années lunaires comptant un peu plus de 354 jours répartis en 12 mois lunaires, dont chacun commençait naturellement avec la nouvelle lune. Mais on constata plus tard, et c'est ce que firent surtout les Babyloniens, que le soleil après 12 parcours de lune revenait au même point du ciel. On constitua d'après cela une année de 12 mois de 30 jours chacun, et, pour ramener l'accord entre cette année de 360 jours et l'année solaire véritable, astronomique, que les Babyloniens considéraient comme étant de 365 ¼ jours, on ajoutait de

On ne saurait donc affirmer que le mois de nisan dans lequel les Israélites sortirent d'Egypte n'eut que 28 jours. Mais nous observerons toutefois qu'en comptant 29 jours pour ce mois et qu'en admettant avec Ebrard que les Israélites reçurent le jour même de leur arrivée dans le désert de Sin l'ordre de recueillir la manne pendant 6 jours consécutifs, on arrive également à reconnaître que le 15 nisan était un sabbat.

Quoi qu'il en soit à cet égard, il nous semble qu'il ne faut point insister sur ces calculs de nature hypothétique et que c'est surtout d'une tout autre manière que doit être compris le rapport très intime et très réel qui existe entre le sabbat mosaïque et le grand exode. Déjà précédemment nous avons signalé le caractère sabbatique que reçut la fête de Pâques, maintenant il s'agit de l'événement même qu'elle devait commémorer.

temps en temps un mois intercalaire. Les Babyloniens et les Assyriens avaient de tels mois solaires de 30 jours pour la vie civile, et vraisemblablement aussi les Cananéens. Les Israélites, devenus sédentaires, se rattachèrent aussi à la manière de compter des Cananéens. De là vient que les Hébreux admirent dans la vie ordinaire le mois de 30 jours. (Comp. Nomb. XX, 29; Deut. XXXIV, 8 à Deut. XXI, 13.) De là vient encore la division du mois en décades, division que nous trouvons fréquemment dans l'Ancien Testament. (Comp. Nomb. XI, 19; Gen. XXIV, 55, etc.). Mais à côté de ces mois les Hébreux conservèrent aussi des mois lunaires commençant avec la nouvelle lune. »

Lepsius, dans son grand ouvrage sur la Chronologie des Egyptiens (1er vol., Berlin, 1849, pag. 220), après avoir établi que chez ce peuple il y eut avant l'année solaire une année lunaire mobile (gebundenes) par opposition à l'année lunaire stricte (ganz freies), dit positivement qu'on ne peut rien dire de précis sur la longueur des différents mois de cette année.

Ideler (I, pag. 67) définit das freie Mondjahr (que nous avons appelée : l'année lunaire stricte), comme étant l'année lunaire pure, abstraction faite de toute considération du cours du soleil, — et das gebundene Mondjahr (que nous avons appelée : l'année lunaire mobile et que nous pourrions aussi appeler : l'année lunaire mixte ou modifiée), comme étant l'année lunaire déterminée à la fois par le cours de la lune et par celui du soleil.

Il nous semble bien résulter de ces diverses citations, empruntées à Riehm, Delitzsch et Lepsius, que tout au moins on ne peut pas dire avec certitude que le mois de la sortie d'Egypte n'avait que 28 jours.

Le rapport entre le sabbat mosaïque et la sortie d'Egypte est formellement établi dans un très remarquable passage : Deut. V, 12-15, où Moïse rappelle aux Israélites le 4me commandement (Ex. XX, 8-11), mais librement, en faisant une grande suppression, du reste indiquée, ou, si l'on veut, une grande abréviation, et en entrant dans de nouveaux détails et de nouveaux développements.

Voici sans tarder comment nous sommes disposé à traduire le passage, en nous rattachant à de nombreuses autorités[1] : 12) « Observe le jour du sabbat[2] pour le sanctifier, comme l'Eternel ton Dieu, te l'a ordonné. 13) Tu travailleras 6 jours et tu feras tout ton ouvrage. 14) Mais le 7me jour est un sabbat pour l'Eternel[3] ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes, afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi 15) et que tu te souviennes que tu as été esclave au pays d'Egypte, et que l'Eternel, t'en a fait sortir à main forte et à bras étendu[4]. C'est pouquoi l'Eternel, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du sabbat[5]. »

Je crois donc qu'il faut rattacher étroitement v. 15 *a* (afin que tu te souviennes) à 14 *b* (afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi) et considérer comme deux buts du sabbat mosaïque, parallèles, quoique intimement liés :

[1] Nous nous rattachons plus ou moins étroitement à la version de Genève de 1588, à la Bible de DesMarets, à la version de Martin, à celle publiée par la Société biblique de Lausanne en 1836, à celle de Paris publiée en 1850, à celle de Lausanne publiée en 1866, à De Wette, à Bunsen comme aussi à l'explication que donnent du passage soit Œhler dans l'article Sabbath de la *Real-Encyklopädie*, 1. A., pag. 198 (comp. *Theol. des Alt. Test.*, I, pag. 524), soit Schrœder dans le Deutéronome du Bibelwerk de Lange.

[2] את-יום השבת. Segond : le jour du repos.

[3] שבת ליהוה. Segond : le jour du repos de l'Eternel.

[4] וזכרת. Segond : ... toi. Tu te souviendras que...

[5] Segond : ... étendu : c'est pourquoi... Je consentirais du reste à traduire, mais sans modifier l'interprétation qui ressort plus nettement de la traduction que j'ai présentée : ... afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. 15 Et tu te souviendras que...

1° le repos des serviteurs comme des maîtres, 2° le souvenir de la rédemption d'Egypte.

Je rattacherais aussi 15 *b* (C'est pourquoi l'Eternel t'a ordonné d'observer le jour du sabbat) directement à 14 *b* et 15 *a* (afin que ton serviteur et que ta servante se reposent comme toi, et que tu te souviennes...) et d'une manière générale à v. 12-15 *a*.

Comme l'a fait observer Schrœder, dans le v. 12 la phrase incidente et explicative : comme l'Eternel, ton Dieu, te l'a ordonné, renvoie à l'institution du sabbat telle qu'elle a été exposée Ex. XX, 8-11. Le même renvoi peut encore être renfermé dans v. 15 *b* : C'est pourquoi l'Eternel, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du sabbat.

Schrœder dit aussi très justement : « Dans Ex. XX, 11 les mots : c'est pourquoi[1] expriment pourquoi Jéhovah a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié, tandis que les mêmes mots expriment dans Deut. V, 15, pourquoi le sabbat institué sur ce fondement est commandé à Israël. Au motif général de l'institution est ajouté le motif spécial au peuple d'Israël. Ce peuple doit ainsi confesser qu'il a été sauvé par Jéhovah et par là distingué de toutes les autres nations (comp. Deut. IV, 34, 37.., 20). »

Après avoir insisté sur ce que l'aspiration au repos de Dieu devint pour l'humanité déchue l'aspiration à la rédemption (Gen. V, 29), Oehler continue, en disant[2] : « Israël aussi, quand il était accablé sous l'oppression égyptienne jour après jour, sans aucune interruption récréatrice, apprit à soupirer après le repos. Lorsque Dieu, après la délivrance, accorda au peuple des temps de repos revenant régulièrement, ils devinrent en même temps des fêtes d'action de grâces en souvenir de la rédemption qui avait eu lieu. Aussi est-il dit, Deut. V, 15 : « Tu dois te rappeler que tu étais esclave au pays d'Eygpte et que Jéhovah... t'en a fait sortir.., c'est pourquoi Jéhovah... t'a commandé d'observer le jour du sabbat. » Ce passage, en

[1] « Car en six jours l'Eternel a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié. »

[2] *Real-Encyklopädie*, 1. A., XIII, pag. 198.

effet, ne veut pas motiver seulement l'obligation spéciale de respecter le repos des serviteurs au 7me jour et n'est pas simplement parallèle aux exhortations de Deut. XV, 15; XXIV, 22. Mais il ne faudrait pas non plus y voir le fondement propre, objectif, de la fête du sabbat, fondement indiqué Ex. XX, 11. Il faut plutôt l'envisager comme appliquant spécialement à la célébration du sabbat ce que la loi inculque dans l'introduction au décalogue (Ex. XX, 3) et ailleurs, surtout dans le Deutéronome, comme le motif subjectif le plus profond pour tout l'accomplissement de la loi. Deut. V, 15 est à Ex. XX, 11 comme, par exemple, Deut. XXVI, 8 est aux lois données antérieurement sur l'offrande des prémices. Mais assurément l'accentuation de ce motif subjectif convenait tout particulièrement au sabbat. Ce qui prouve encore combien cette institution se rattachait à la rédemption d'Egypte, c'est ce que disent les historiens romains sur le fondement de la fête du sabbat[1]. »

En nous demandant comment l'homme devait précisément sanctifier le sabbat en vertu de son institution primitive, nous avons trouvé qu'il devait :

1° Suspendre son travail ordinaire pour se reposer, et cela afin d'accomplir un commandement de l'Eternel ;

2° Profiter de ce repos pour commémorer ce commandement, en le rattachant au motif que l'Eternel en avait donné, à savoir son propre exemple lors de la création ;

3° Commémorer ainsi la toute-puissance créatrice de l'Eternel, le rapport de dépendance spirituelle absolu dans lequel l'homme se trouve constamment vis-à-vis de lui, et tous les devoirs liés à ce rapport ;

4° Adorer Dieu, le prier, lui rendre grâces, invoquer la continuation de son secours, de ses bénédictions ;

5° Vivre ainsi en ce jour d'une manière spéciale dans la pensée et dans la communion de l'Eternel.

[1] Tacite, *hist.* V, 4 : « Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit. » — Justin, *Hist.*, 36, 2 : « Itaque Moses Damascena antiqua patria repetita, montem Sinam occupat; quo septem dierum jejunio, per deserta Arabiæ, cum populo suo fatigatus, cùm tandem venisset, septimum diem more gentis Sabbatum appellatum, in omne ævum jejunio sacravit : quoniam ille dies famem illis erroremque finierat.

Si maintenant nous rapprochons de ces devoirs, qui découlent de l'institution primitive du sabbat, les sentiments que devaient éprouver les Israélites à la double pensée de la terrible servitude qui avait pesé sur eux en Egypte, et de la magnifique délivrance qui leur avait été accordée par l'Eternel, nous comprendrons facilement combien le souvenir de l'exode était admirablement propre à se greffer sur l'institution primitive du sabbat et à lui communiquer une sève nouvelle.

Cette institution devait dès lors, en particulier, apparaître aux Israélites comme toute pénétrée, non seulement de sainteté et d'amour, mais encore de miséricorde. Elle devait proclamer. non seulement la toute-puissance créatrice de Jéhovah, mais encore sa toute-puissance rédemptrice ou libératrice, et même rapprocher cette seconde toute-puissance de la première. (Ps, CVI, 3; Esa. XLIII, 15-17). Elle devait remplir l'Israélite de reconnaissance et d'un nouveau zèle pour l'accomplissement de la volonté de Dieu. Elle devait enfin lui inspirer pour l'avenir une nouvelle confiance en sa bonté, et une inébranlable espérance en sa miséricorde.

Il vaut la peine de méditer sous ce rapport le Ps. XCII, qui est intitulé : « Cantique pour le jour du sabbat, » et qui, s'il n'a pas été composé précisément pour la célébration de ce jour, a été tout au moins reconnu par les pieux docteurs d'Israël comme s'adaptant spécialement à cette célébration. Les Talmudistes confirment qu'après l'exil il était employé avec cette signification dans le culte du temple.

La Bible de Paris, 1850, résume assez heureusement le contenu de ce Psaume en ces mots : « 1) Le prophète exhorte les hommes à louer Dieu, 4) à cause de ses grands ouvrages, 6) de ses jugements sur les méchants, 10) et de sa bonté envers les justes. »

Ajoutons seulement que dans le psaume, il est question de la manière la plus générale des œuvres et des pensées de l'Eternel, et qu'au bonheur passager des méchants est opposé le bonheur croissant des justes.

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE

SUR LA

COMPOSITION DE L'APOCALYPSE DE JEAN [1]

Vers la fin de l'année dernière, M. le professeur Adolphe Harnack a publié dans ses *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig, Hinrichs), un travail de M. Eberhard Vischer, étudiant en théologie, sur la composition de l'Apocalypse de Jean. Ce jeune homme ayant à faire pour la société de théologie (le *séminaire*) de M. Harnack une étude sur *le point de vue théologique de l'auteur de l'Apocalypse*, était arrivé à attribuer à ce livre une double origine, l'une juive, l'autre chrétienne. Notre Apocalypse aurait été primitivement une Apocalypse juive, qu'un auteur chrétien aurait remaniée, pour l'adapter aux doctrines du christianisme.

M. Harnack, qui d'abord avait froidement accueilli cette hypothèse, a fini par s'y rallier complètement, et c'est sous son patronage qu'elle se présente au monde théologique.

Dès son apparition, cette hypothèse a trouvé de chauds partisans et des adversaires résolus. Elle mérite, en tout cas, d'être prise en sérieuse considération [1]. Le but de ce compte rendu

[1] Ce travail a été lu à la société théologique des pasteurs de Paris, le 15 février 1887.

[2] L'écrit le plus agressif qui ait paru contre l'hypothèse de M. Vischer est un pamphlet de M. Daniel Vœlter, intitulé *Die Offenbarung Johannis keine ursprunglich jüdische Apokalypse* (Tübingen, 1886). L'auteur soutient contre M. Vischer son « hypothèse de la compilation, » exposée dans son Etude sur l'origine de l'Apocalypse (*Die Entstehung der Apocalypse*, Freiburg in Breisgau, 2me édition, 1885). Cette brochure, de

est, non de prendre la défense de la nouvelle hypothèse ni de la critiquer, mais uniquement de la faire connaître et d'engager les amis des études théologiques à la soumettre à un examen approfondi.

Considérée en elle-même, l'hypothèse de M. Vischer n'a rien de bien extraordinaire ; elle constate simplement, dans l'Apocalypse de Jean, les mêmes faits littéraires que nous remarquons dans toute la littérature apocalyptique contemporaine. On sait qu'il y avait au siècle apostolique de nombreuses Apocalypses juives. Elles étaient nées dans des moments de grande tribulation. Des hommes de Dieu, voyant dans les malheurs qui accablaient Israël les signes précurseurs de la fin des temps et de l'établissement du royaume messianique, consolaient leurs concitoyens en leur annonçant la proximité de la délivrance et du salut. Ils plaçaient leurs écrits sous le couvert de noms anciens et vénérés, d'Hénoch, des douze patriarches, de Moïse, de Baruch, d'Esdras. Ces Apocalypses étaient considérées comme des livres divinement inspirés.

Quand leurs prophéties ne s'accomplirent pas au temps

49 pages, est un des produits les plus acerbes de la *rabies theologica*. On se demande si ce n'est pas le dépit de n'avoir pas découvert, lui, « l'Apocalypse juive » qui a rendu l'auteur d'humeur si acariâtre. A un point de vue tout opposé, la *Evangelische Kirchenzeitung* (décembre 1886), fidèle à l'idée traditionnelle de l'unité de rédaction de l'Apocalypse, fait une exécution sommaire de la nouvelle hypothèse.

M. le professeur Overbeck, tout en critiquant certains détails dans l'exposé de M. Vischer, semble cependant favorable au principe de l'hypothèse (*Theologische Literaturzeitung*, 1887, N° 2). M. le pasteur Iselin se prononce dans le même sens, dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* (1887, I.) Voyez aussi les comptes rendus de M. G. Krüger dans les *Gœttinger gel. Anzeigen* (1887, II), et de M. A. K. dans le *Theol. Literaturbericht* de Eger (1887, II). Un théologien hollandais, M. Weyland, est arrivé, d'une manière indépendante de M. Vischer, à des résultats, sinon aussi précis, du moins sensiblement analogues (*Utrechter theologische Studiën*, 1886, pag. 451-470).

Mentionnons encore deux articles de polémique : l'un de M. Ad. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1886, N° 26 ; l'autre, de M. Vœlter, dans la *Protestantische Kirchenzeitung*, 1887, N° 4. La Faculté de théologie de Strasbourg vient de donner comme sujet de concours, pour le prix Spener, l'*Examen des nouvelles hypothèses sur l'Apocalypse de Jean*.

indiqué, on ne les garda pas moins, dans les cercles pieux, comme livres religieux ; seulement on y fit les modifications nécessaires pour les adapter aux circonstances nouvelles, et l'on substitua de nouvelles prophéties aux anciennes. Ces additions et remaniements, nous les remarquons dans toutes les Apocalypses juives qui nous ont été conservées. Et comme ces écrits furent reçus comme livres sacrés dans les communautés chrétiennes, il ne serait pas étonnant que notre Apocalypse eût été l'objet de modifications analogues. Ce qui peut nous étonner, c'est que l'hypothèse d'une Apocalypse juive remaniée par un auteur chrétien ne se soit pas produite plus tôt.

Les méfiances de Luther à l'endroit de ce livre auraient cependant dû frapper les théologiens et les diriger dans cette voie. « Pour l'Apocalypse, dit-il, je laisse chacun maître de suivre son sentiment... Je dis ce que je sens. Dans ce livre, il me manque plus d'une chose ; je ne crois pas qu'il soit apostolique ni prophétique. Les Apôtres ne se préoccupent pas de visions ; ils parlent un langage clair et simple, comme cela convient au ministère apostolique... J'estime ce livre à peu près à l'égal du quatrième livre d'Esdras (une Apocalypse juive), et je ne puis y découvrir l'inspiration du Saint-Esprit. Puis, il y a, dans ce livre, des promesses et des menaces ; et pourtant personne ne sait encore ce qu'il contient. Que chacun en pense ce que son esprit lui inspirera. Mon esprit ne peut s'accommoder de ce livre. » (Œuvres de Luther, édition d'Erlangen, LXIII, 169.)

Ce jugement du réformateur a laissé à ses disciples une grande liberté d'esprit dans la critique de l'Apocalypse. M. Vischer, usant à son tour de cette liberté, s'est appliqué à trouver l'origine des éléments juifs qui avaient déjà froissé Luther. Nous allons le suivre dans ses recherches.

Pour ne pas trop nous étendre, nous devrons nous borner à l'examen des traits les plus caractéristiques qui nous révèlent la plume de deux rédacteurs, le premier juif, le second chrétien. Bien des détails que nous avons le regret de devoir négliger, viennent à l'appui de cette thèse. Ils sont exposés avec une grande clarté dans le travail de M. Vischer.

Tout n'y est pas élucidé. Il reste encore bon nombre de points obscurs. Mais nous croyons que si l'on parvient à prouver clairement que certains passages sont interpolés, et que ces passages ont un caractère essentiellement chrétien, tandis que le contexte a un caractère essentiellement juif, on aura rendu très probable le fait que notre Apocalypse a subi des altérations analogues à celles des Apocalypses contemporaines.

Quand on admet l'unité de rédaction de l'Apocalypse, l'une des plus grandes difficultés est de savoir si l'auteur est un chrétien judaïsant ou un chrétien universaliste. Sur ce point, les exégètes se divisent en deux camps opposés , les uns montrant le caractère judéo-chrétien de l'Apocalypse, les autres, son caractère universaliste. Ils font valoir, les uns et les autres, des raisons très plausibles à l'appui de leurs thèses ; seulement, ils se heurtent également, les uns et les autres, à des passages contraires, dont ils sont obligés d'affaiblir la portée, en ayant recours à des expédients d'interprétation d'une valeur scientifique douteuse. Toutes ces difficultés disparaîtraient s'il était prouvé que nous avons affaire à deux auteurs différents, l'un juif et l'autre chrétien. C'est ce que cherche à établir M. Vischer.

Le nœud de la question, selon lui, est dans les chapitres XI et XII. Ces chapitres, dit-il, sont absolument incompréhensibles si l'on admet l'unité de rédaction, tandis qu'avec l'hypothèse d'une double rédaction, tout s'éclaircit, tout s'explique. Cette hypothèse nous fournit la clef de la rédaction de l'Apocalypse tout entière.

Il nous faudra donc consacrer un soin particulier à l'étude de ces deux chapitres.

Au commencement du chapitre XI, le voyant a reçu l'ordre de *mesurer le temple de Jérusalem et ceux qui y adorent Dieu.* Le but de cet acte symbolique est de préserver les adorateurs du vrai Dieu de la destruction qui menace la ville sainte, laquelle, à l'exception du temple, est livrée aux païens. L'auteur de ce passage ne sait évidemment rien de l'ordre que Jésus a donné aux siens, de s'enfuir de Jérusalem quand la ville sera

menacée par les Romains. Il ignore également la prédiction de Jésus relative à la destruction du temple. Cela nous permet de supposer que ce n'est pas un auteur chrétien qui a écrit ces lignes.

Plus loin, au chapitre XI, 3-14, le voyant annonce la venue de *deux témoins*, précurseurs du Messie, chargés de lui préparer la voie en prêchant la repentance pendant trois ans et demi. D'après leurs actes, ces témoins se révèlent comme étant Moïse et Elie. Or, nous savons qu'au premier siècle une croyance très répandue parmi les Juifs, et dont nous trouvons des traces dans le Nouveau Testament, était que Moïse et Elie (d'après d'autres Hénoch et Elie) devaient venir avant l'apparition du Messie. Les interprètes qui tiennent l'auteur de notre passage pour un chrétien, sont obligés d'admettre qu'il annonce l'apparition des deux témoins avant la parousie de Jésus-Christ. Or, dans toute la littérature et la tradition chrétiennes, il n'est jamais question de précurseurs de Jésus-Christ, chargés de lui préparer la voie pour sa seconde venue. Au contraire, la seconde venue du Christ est présentée comme devant se faire d'une manière subite, inopinée. Ce n'est donc pas la parousie, mais bien la *naissance* du Messie que l'auteur de notre passage entend annoncer.

Au verset 18, nous trouvons une nouvelle indication révélant une plume juive. Le voyant annonce que les temps sont venus où Dieu châtiera les païens et récompensera ses serviteurs, à savoir les *prophètes*, *les saints et les craignant Dieu*, *τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου*. On sait que les Juifs désignaient les prosélytes païens par le nom de « craignant Dieu. » La même désignation se retrouve au chapitre XIX, 5. Les prophètes, les saints (c'est-à-dire les Israélites pieux) et les « craignant Dieu » (c'est-à-dire les prosélytes), voilà les trois classes de personnes auxquelles Dieu réserve ses récompenses. Il n'est pas question ici de chrétiens. Quand, ailleurs, ceux-ci sont mentionnés, ils sont désignés si clairement qu'il n'y a pas moyen de s'y méprendre.

Passons au chapitre XII. Les derniers temps sont venus. La septième trompette a sonné. Le tonnerre, les éclairs, la grêle,

des tremblements de terre annoncent un grand événement : c'est la *naissance du Messie*. Une femme, enveloppée du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête, crie dans les douleurs de l'enfantement. En face d'elle est le dragon (le diable, vers. 9) qui attend la naissance de l'enfant pour le dévorer. L'enfant naît, mais avant que le dragon ait eu le temps de se jeter sur lui, l'enfant est enlevé au ciel. Le dragon le poursuit, mais l'archange Michel se porte à sa rencontre, avec ses anges, et le précipite sur la terre. Le dragon alors se met à la poursuite de la femme, et quand celle-ci a réussi à s'échapper, il persécute les enfants de la femme dispersés sur la terre. Les enfants de la femme dispersés sur la terre, ce sont les Juifs de la diaspora ; la femme (avec la couronne aux douze étoiles symbolisant les douze tribus), c'est le peuple d'Israël, qui donne naissance au Messie (« qui paîtra les païens avec une verge de fer, » vers. 5). Celui-ci est enlevé au ciel, d'où il reviendra au dernier jour (chap. XIX) pour faire un carnage des païens et pour établir en Israël le royaume messianique.

Ce qui prouve que l'enfant dont la naissance est annoncée au chapitre XII, est bien le Messie dont la venue à la fin des temps est décrite au chapitre XIX, c'est que dans les deux passages l'auteur lui applique les termes par lesquels on désignait le Messie : ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (XII, 5 ; XIX, 15 ; comp. Ps. II, 9). Ce Messie ne peut être Jésus-Christ, car l'auteur dit très explicitement qu'il annonce « les choses qui sont à venir » (ἃ μέλλει γένεσθαι μετὰ ταῦτα, IV, 1). Il décrit les événements qui se passeront quand la septième trompette aura retenti. Rien, dans le contexte, ne nous permet de voir dans cette naissance un fait passé. Cela serait, du reste, contraire au procédé constant de toutes les Apocalypses. Leurs prophéties ont pour but de dévoiler l'avenir. On ne prédit pas un fait contemporain connu de tout le monde. Il n'est pas non plus admissible qu'un auteur chrétien n'eût pas fait la moindre allusion à la vie, à la prédication, aux souffrances et à la mort de Jésus, et l'eût présenté comme étant enlevé au ciel, encore enfant, au moment de sa naissance. Ce passage s'explique, au

contraire, fort bien si nous l'attribuons à un auteur juif, pour lequel, d'après certaines croyances de l'époque, le Messie devait, d'une part, sortir du peuple d'Israël, et, d'autre part, venir du ciel pour l'écrasement des païens et l'établissement du royaume messianique.

Dans les chapitres XI et XII, nous aurions donc une prophétie messianique pareille à celles que nous trouvons dans les autres Apocalypses juives. Mais voici maintenant des difficultés.

Au chapitre XI, 8, nous trouvons une phrase qui nous déroute. Les deux témoins, précurseurs du Messie, sont tués et leurs cadavres gisent « sur la place de la grande ville, appelée spirituellement Sodome et Egypte, *où le Seigneur a été crucifié.* » Comment cette dernière phrase vient-elle au milieu d'une prophétie relative aux deux précurseurs du Messie ? Ce qui, en outre, peut nous étonner, c'est que Jérusalem est appelée « la grande ville, » nom qu'elle ne porte jamais dans la littérature juive (c'est Babylone et Rome qui sont couramment ainsi désignées). Et enfin Jérusalem, quelques lignes plus haut (v. 2) était appelée « la ville sainte » et ici elle est appelée « Sodome et Egypte. » Aucune interprétation n'a encore réussi à donner une explication satisfaisante de ce passage. L'hypothèse de M. Vischer nous tire d'embarras. C'est une plume chrétienne qui a ajouté les mots : « où le Seigneur a été crucifié [1]. » Ces mots sont absolument déplacés en cet endroit. Nous n'avons qu'à les enlever pour rétablir l'unité du contexte.

Il en est de même d'un autre membre de phrase, au verset 15. Une voix du ciel annonce : « Le royaume du monde est remis à notre Seigneur *et à son Christ.* » Ces mots « et à son Christ » pourraient à la rigueur se trouver dans une Apocalypse juive.

[1] M. Vischer pense qu'à la place de la « grande ville » il y avait dans le texte primitif, la « ville sainte » et que tout le reste du verset est une addition. Nous ne voyons pas pourquoi, étant donnée l'hypothèse de M. Vischer, on n'admettrait pas que l'auteur du texte primitif entendait parler de Babylone ou de Rome, et que le second rédacteur, croyant qu'il s'agissait de Jérusalem, a simplement ajouté : « où le Seigneur a été crucifié. »

Mais ce qui nous laisse supposer que c'est une addition, c'est que, pour les deux sujets, le verbe est au singulier : βασιλεύσει. Il est donc probable que le second sujet, « le Christ, » a été ajouté postérieurement, sans que l'interpolateur ait songé à modifier le nombre du verbe. Nous rencontrerons encore d'autres négligences grammaticales de ce genre. Remarquons aussi que la tournure ὁ κύριος ἡμῶν καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ paraîtra suspecte dans l'écrit d'un auteur chrétien.

Au chapitre XII, nous nous heurtons à une phrase qu'il nous sera difficile de ne pas prendre pour une interpolation. Après la victoire de l'archange Michel sur le dragon, une voix céleste (XII, 10) entonne un champ de triomphe : « Il a été précipité du ciel, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu jour et nuit. C'est pourquoi réjouissez-vous, cieux, et vous qui habitez dans les cieux. Mais malheur à la terre et à la mer, car le diable est descendu vers vous animé d'une grande colère. » Ce chant ne fait que répéter, sous une forme poétique, les événements racontés précédemment. Eh bien, au milieu de ce chant (au verset 11), nous trouvons les paroles suivantes : « Ils l'ont vaincu à cause du sang de l'agneau et à cause de la parole de leur témoignage, et ils n'ont point aimé la vie jusqu'à craindre la mort. » Voilà une donnée bien imprévue et ne concordant nullement avec le contexte. Dans le contexte, c'est l'archange Michel et ses anges qui remportent la victoire ; au verset 11, la victoire est attribuée aux martyrs chrétiens. Ce sont eux qui ont chassé le diable du ciel. Et il est question ici du *sang* du Messie, dans une prophétie relative à la *naissance* du Messie. Une autre contradiction, c'est que les martyrs sont censés avoir expulsé le dragon du ciel, tandis que, d'après le contexte le dragon ne va persécuter les fils de la femme qu'après avoir été chassé du ciel ; leur martyre est explicitement postérieur à la défaite du diable. Le verset 11 porte donc toutes les traces d'une interpolation ; il ne répond à rien dans le contexte ; bien au contraire, il coupe brusquement la marche de la pensée, et en le supprimant, nous rétablissons le chant dans son unité primitive.

Reste encore une petite difficulté, au chapitre XII, 17. Il y est dit que le diable va faire la guerre aux fils de la femme, « qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage *de Jésus*. » Sans le nom de Jésus, ce passage pourrait fort bien ne se rapporter qu'aux Juifs de la diaspora. Cela serait d'autant plus probable que les chrétiens n'avaient pas l'habitude de se désigner par le nom de « fils de la femme, » et que, comme nous l'avons vu, ils ne sont pas mentionnés parmi les serviteurs de Dieu qui vont recevoir la récompense de leur fidélité. Ce qui nous porte à croire que, dans ce passage, le nom de Jésus a été ajouté postérieurement, c'est que nous rencontrons la même formule au chapitre VI, 9, mais que là, le nom de Jésus ne se trouve pas. Nous en concluons qu'il n'a pas non plus dû se trouver primitivement au chapitre XII, 17. C'est l'auteur chrétien qui l'y a ajouté.

Il résulte de cet examen des chapitres XI et XII que les quelques phrases qui révèlent une plume chrétienne, portent manifestement le caractère d'interpolations, et que le fond du récit est une prophétie messianique juive, parfaitement *une* dans sa conception et dans sa rédaction. Nous aurions donc dans ces deux chapitres un fragment d'Apocalypse juive, légèrement retouché par une plume chrétienne.

Arrivé à ces conclusions, M. Vischer se demande si l'Apocalypse tout entière ne serait pas dans le même cas que ces deux chapitres. Cet examen servirait de contrôle à l'hypothèse. Si le rédacteur chrétien a procédé, dans les autres parties du livre, avec autant de respect du texte primitif et aussi peu d'habileté littéraire que dans les chapitres XI et XII, il doit être relativement facile d'éliminer les additions chrétiennes et de reconstituer le texte de l'ancienne Apocalypse. M. Vischer a entrepris ce travail avec un rare talent.

Les *trois premiers chapitres*, renfermant les lettres aux sept Eglises d'Asie, devront naturellement être attribués au second rédacteur. Ils forment un écrit à part, sans caractère apocalyptique et ne se rattachant que d'une manière tout extérieure

au reste du livre. Les exégètes ont depuis longtemps reconnu ce caractère particulier des trois premiers chapitres. Les visions apocalyptiques ne commencent qu'au chapitre IV. Il est probable que dans l'Apocalypse primitive, ces visions étaient précédées de quelques lignes d'introduction que l'auteur chrétien a enlevées ou qu'il a introduites, en les modifiant sensiblement, dans son premier chapitre. Certains indices (par exemple, les *sept esprits* qui sont devant le trône de Dieu) parlent en faveur de cette dernière alternative.

La *fin* de notre Apocalypse, chap. XXII, 6-21, porte également un cachet nettement chrétien. Ces versets semblent avoir été simplement ajoutés à l'ancienne Apocalypse; car celle-ci finit très bien au chapitre XXII, 5 : « Il n'y aura plus de nuit; et ils n'auront besoin ni de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les éclairera. Et ils régneront aux siècles des siècles. » Voilà la fin de l'Apocalypse. M. Segond, dans sa traduction du Nouveau Testament, met une barre au-dessous de ces mots, et il intitule le reste *Conclusion*. Cette conclusion est de l'auteur chrétien. Peut-être l'Apocalypse primitive se terminait-elle aussi par quelques mots de conclusion que le second rédacteur a supprimés. M. Vischer le suppose, mais rien ne le prouve.

Si nous laissons de côté le commencement et la fin de l'écrit, qui ne font pas partie intégrante des visions apocalyptiques, il nous reste, comme véritable Apocalypse, le *noyau du livre*, allant du chapitre IV au chapitre XXI, 5. Au milieu de cet écrit, nous avons déjà reconnu un fragment d'Apocalypse juive (XI et XII) avec des interpolations chrétiennes. Examinons maintenant les autres parties.

Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est l'emploi, à presque toutes les pages, du mot τὸ ἀρνίον appliqué à Jésus-Christ. Nous nous trouvons ainsi en présence de *deux Messies*, non de deux conceptions différentes se rapportant à la même personne messianique, mais de deux individualités parfaitement distinctes, de deux Messies différents, dont l'un est déjà venu : Jésus-Christ, l'agneau de Dieu immolé pour les péchés du monde; et dont l'autre est annoncé comme devant naître lors de la

septième trompette, et être enlevé au ciel au moment de sa naissance. Ces deux Messies sont juxtaposés ; ils ne se confondent et ne s'identifient jamais, et il est intéressant d'en étudier les caractères distinctifs.

Nous avons vu qu'au chapitre XII, le Messie est le *fils de la femme*, c'est-à-dire de l'Israël fidèle ; les autres Israélites sont également les fils de cette femme. C'est la conception juive. Aux chapitres XIX, 7 et XXI, 9, au contraire, le Messie (l'agneau) est, non le fils, mais l'*époux*, le *fiancé* de la communauté des fidèles. C'est l'idée chrétienne. Les chrétiens ont pu concevoir le Christ comme leur époux, parce qu'ils le tenaient pour le Fils de Dieu et que déjà dans l'Ancien Testament, l'alliance de Dieu et de son peuple est comparée à l'union conjugale. Pour l'auteur de l'Apocalypse juive, au contraire, le Messie n'est pas d'essence divine. L'idée d'un Messie Fils de Dieu est absente de l'Apocalypse juive. Issu du peuple d'Israël, le Messie est le « fils de la femme ; » on ne pouvait donc songer à se le représenter comme l'époux de sa mère.

La divergence entre les deux Messies n'est pas moins frappante dans la manière dont est conçue leur *parousie*. Le Messie chrétien est miséricordieux et doux ; c'est l'agneau qui le symbolise. Il reviendra célébrer avec les siens un repas de joie et de bonheur. « Heureux ceux qui sont appelés au festin de noces de l'agneau ! » (XIX, 9.) Le Messie juif n'a rien de l'agneau. Il apparaît comme un puissant guerrier : il est assis sur un cheval blanc, il a des diadèmes sur la tête, ses yeux flamboient comme du feu, les armées célestes le suivent, de sa bouche sort une épée aiguë pour frapper les païens ; il écrase les rois et les peuples, et il invite les oiseaux de proie à la curée : « Venez, leur dit-il, rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu, afin de manger la chair des rois, des chefs militaires, des puissants, des chevaux et de ceux qui les montent, la chair de tous, libres et esclaves, petits et grands. » (XIX, 18.) Voilà le pendant du festin des noces de l'agneau.

Nous trouvons la même différence dans la conception de la *sainteté* des citoyens du royaume messianique. D'une part, la conception juive : les saints sont revêtus de vêtements blancs,

qui représentent leur *propre justice* (XIX, 8). D'autre part, la conception chrétienne : « ils ont lavé leurs robes, ils les ont blanchies dans le *sang de l'agneau* » (VII, 14). Leur ornement n'est pas leur propre justice, mais la sainteté du Christ.

A travers toute l'Apocalypse, nous nous trouvons ainsi en présence de deux courants d'idées parallèles, qui se côtoient sans se confondre.

Il s'agit maintenant d'examiner sur les textes, si les passages ayant un caractère spécifiquement chrétien sont effectivement interpolés, si nous découvrons des soudures trahissant des retouches. A cet effet, nous allons étudier quelques passages dont le caractère chrétien est nettement accusé par le fait qu'ils renferment le mot τὸ ἀρνίον.

L'auteur de l'Apocalypse parle plusieurs fois du *livre de vie*, dans lequel Dieu inscrit les noms et les actes des hommes (XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27). Cette conception populaire se rencontre dans d'autres écrits juifs. Mais au chapitre XIII, 8, ce livre est appelé « le livre de vie de l'agneau immolé dès la fondation du monde, » βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Quel est le sens de cette phrase à l'allure si pesante ? L'auteur ne peut vouloir dire que l'agneau a été immolé dès la fondation du monde, et cependant la construction grammaticale semblerait exiger ce sens. Eh bien, nous retrouvons exactement la même phrase au chap. XVII, 8; seulement, — fait digne de remarque, — les mots « de l'agneau immolé » ne s'y trouvent pas; et alors la construction est simple et correcte, et le sens facile à comprendre. On ne risque guère de se tromper en admettant que cette phrase si simple se trouvait primitivement aussi dans le chapitre XIII, mais que le rédacteur chrétien, désirant mettre l'agneau en rapport avec le livre de vie, a ajouté à βιβλίον τῆς ζωῆς les mots τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, et a introduit ainsi au milieu de la phrase un élément étranger qui nuit, à la fois, à la clarté du sens et à la correction grammaticale. Si cette observation est juste, les mots τοῦ ἀρνίου, au chapitre XXI, 27, devront aussi être tenus pour une addition.

Au chapitre VI, 16, il est question de la colère de Dieu *et de*

l'agneau. L'idée de colère ne s'accorde guère avec l'idée d'agneau ; aussi la colère de l'agneau n'est-elle jamais mentionnée ailleurs. Et la preuve que les mots « et de l'agneau » ont été intercalés, c'est que l'auteur, après avoir fait son interpolation, a négligé de mettre le pronom suivant au pluriel, comme l'exigeait la grammaire. Le singulier du pronom αὐτοῦ (τῆς ὀργῆς αὐτοῦ) nous prouve que le nom de l'agneau ne se trouvait pas dans le texte primitif.

Nous remarquons la même négligence au chapitre XXII, 3 (« Le trône de Dieu et de l'agneau, » etc.), où le singulier du pronom αὐτοῦ et αὐτῷ nous révèle que dans le texte primitif il n'était question que du trône de Dieu, et que les mots « et de l'agneau » ont été ajoutés postérieurement.

Au chapitre XV, 3 nous lisons : « Et ils chantaient le cantique de Moïse *et le cantique de l'agneau*, en disant... » (suit le cantique). Les génitifs Μωυσέως et τοῦ ἀρνίου sont parallèles. Quel est leur sens ? Ils ne peuvent pas signifier : « le cantique composé par Moïse et par l'agneau ; » ni pas non plus : « le cantique en l'honneur de Moïse et de l'agneau. » Evidemment l'auteur a voulu dire : « le cantique composé par Moïse en l'honneur de Dieu et de l'agneau ; » mais il faut le deviner ; la phrase ne le dit pas. Le premier génitif est subjectif, le second est objectif ; cette discordance dans l'emploi des deux génitifs nous révèle déjà une retouche. Puis, quand nous examinons le cantique lui-même, nous n'y trouvons pas la moindre allusion au Christ. Les mots « et le cantique de l'agneau » n'ont donc nulle raison d'être dans le contexte. Quand l'auteur chante le vrai « cantique de l'agneau, » il s'exprime avec une clarté qui ne laisse aucun doute sur son intention.

Le *vrai cantique de l'agneau* se trouve au chapitre V, 9-13 : « L'agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire, la louange.., aux siècles des siècles ! » Voilà la glorification de l'agneau. Eh bien, ce cantique, à la place où il se trouve ne cadre pas avec le sens général du contexte ; et l'auteur a si bien le sentiment d'introduire quelque chose de nouveau dans l'écrit qu'il appelle son cantique « un cantique

nouveau, » ᾠδὴν καινήν. Il se dénonce ainsi lui-même comme interpolateur.

Ce même terme de « cantique nouveau » revient au chapitre XIV, 3. Ici le cantique se rapporte également à l'agneau et se trouve dans un passage que, pour d'autres raisons (que nous verrons plus loin), nous devons considérer comme interpolé. Le terme de « cantique nouveau » est un indice de plus en faveur de l'interpolation.

L'intention de l'auteur chrétien de glorifier, d'exalter le Christ est si manifeste que ses *doxologies à l'adresse de l'agneau* sont plus riches, plus exubérantes que celles à l'adresse de Dieu lui-même. (Comp. V, 9 et suiv. avec IV, 9 et suiv.) Au chapitre XIV, 1, le nom de l'agneau passe même avant celui de Dieu. Nous sommes d'autant plus frappés, ailleurs, de rencontrer des passages où le nom de l'agneau vient s'accrocher péniblement aux mots qui précèdent, quand il vient en boitant après celui de Moïse, comme nous venons de le voir (XV, 3), ou après celui des anges, comme au chapitre XIV, 10, où il est dit que celui qui adore la bête sera tourmenté « devant les saints anges *et devant l'agneau*, » ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. La mention de l'agneau porte, dans ces cas, le caractère manifeste d'une addition.

On peut dire, d'une manière générale, que le rédacteur chrétien a cherché à introduire l'agneau partout où la place lui semblait propice. Il l'a fait avec plus ou moins de bonheur, mais dans la plupart des cas (en dehors des passages spécifiquement chrétiens), on enlève facilement le nom de l'agneau, sans aucunement altérer le sens du contexte. Bien plus : ce retranchement fait disparaître nombre de difficultés autrement inextricables.

Nous signalerons encore une interpolation des plus frappantes. De même que les précédentes, elle se rapporte à Jésus-Christ, mais le nom de l'agneau n'y est pas mentionné. C'est le verset 15 du chapitre XVI. Ce verset a été introduit au milieu d'une proposition, sans nul souci de la construction de la phrase, si bien qu'il forme une véritable parenthèse, et que, pour trouver la suite de la phrase, il faut éliminer le passage

chrétien. Et qu'on veuille bien le remarquer : ce n'est pas une simple parenthèse grammaticale, comme on en trouve chez tous les auteurs ; c'est une phrase chrétienne au milieu d'un contexte foncièrement juif. Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à lire les versets 15 et 16 : « Voici, je viens comme un voleur. Heureux celui qui veille et qui garde ses vêtements, afin qu'il ne marche pas nu et qu'on ne voie pas sa honte. Et ils les rassemblèrent dans le lieu appelé en hébreu Harmaguédon. » Cette dernière phrase, comme on le voit, ne se trouve dans aucun rapport avec la phrase précédente. En revanche, elle forme la suite naturelle du verset 14, où il est dit que trois démons, sous ferme de crapauds, sortent de la bouche du dragon, de la bête et du faux prophète, et qu'ils vont vers les rois de la terre, afin de les rassembler pour le grand combat contre Dieu. « Et (ajoute le verset 16) ils les rassemblèrent dans le lieu appelé Harmaguédon. » C'est au milieu de ce passage que l'auteur chrétien a introduit l'exclamation relative à la parousie du Christ : « Voici, je viens comme un voleur. Heureux celui qui veille ! » On ne peut pas dire ici que l'interpolation est cousue de fil blanc : elle n'est pas cousue du tout. C'est comme un coin qu'on enfonce dans un tronc d'arbre : il menace de le faire éclater. M. Vischer retire le coin et remet les choses en état.

L'interpolation n'est guère mieux soudée au chapitre XIV, 12, 13, où les belles et consolantes paroles : « Heureux dès à présent les morts qui meurent dans le Seigneur ! » etc., se trouvent sans aucune liaison avec ce qui précède et ce qui suit. En les éliminant on rétablit le contexte et l'on retire un précieux joyau d'un enchâssement qui le déparait.

La nouvelle hypothèse offre aussi une solution très séduisante des grandes difficultés qu'a présentées jusqu'ici aux exégètes la comparaison des trois passages suivants : VII, 1-8 ; VII, 9-17 et XIV, 1-5.

D'après le premier passage (VII, 1-8) les *Juifs seuls* entreront dans le royaume messianique, au nombre de 144 000, 12 000 de chacune des douze tribus d'Israël, qui sont nommément désignées. C'est le point de vue du particularisme juif.

Mais voici que, dans le passage suivant (VII, 9-17), il est dit que la foule des rachetés est *innombrable* (ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο), et qu'elle se compose de gens « de toutes les nations, de toutes les tribus, de tous les peuples, de toutes les langues. » Comment concilier ce passage avec le précédent? Rien de plus curieux et de plus instructif que les efforts des exégètes pour faire accorder ces données contradictoires. Avec notre hypothèse la réponse est facile. C'est un chrétien universaliste qui, pour corriger ce que la notion juive avait de trop étroit, a introduit dans le texte primitif sa croyance au salut des païens.

Cependant le nombre si précis de 144 000 devait le gêner; et pourtant son respect du texte ne lui permettait pas de le supprimer. Que faire dans ce cas embarrassant? Le procédé de notre correcteur est très ingénieux. Il transforme les 144000 Juifs en 144 000 *chrétiens*, dont il fait les *prémices* (ἀπαρχή) des rachetés (XIV, 1-5). Grâce à ce changement, la contradiction entre le particularisme juif et l'universalisme chrétien est effacée dans la mesure du possible. Et ainsi s'expliquent tout naturellement les trois passages ci-dessus, qui jusqu'ici avaient donné tant de mal aux exégètes.

Nous regrettons de ne pouvoir relever ici, sans trop nous étendre, une foule de petits indices favorables à l'hypothèse de M. Vischer. Nous devrons nous borner à en mentionner encore rapidement quelques-uns.

Dans le premier chapitre (v. 10), c'est Jésus-Christ qui révèle l'avenir. A partir du chapitre IV, le Messie n'est plus celui qui parle, mais celui qui est annoncé (par des anges, des voix célestes, des visions). En d'autres termes : dans les passages chrétiens de l'Apocaypse, le Messie est le *révélateur*; dans les passages juifs, il est le *révélé*.

Dans les fragments chrétiens, la participation au salut est attribuée au sang du Messie. L'Apocalypse juive ne connaît pas de Messie souffrant et mourant.

Au chapitre XIX, 12, il est dit que personne ne connaît le nom du puissant guerrier qui, à la fin des temps, viendra du

ciel pour écraser les païens; lui seul le connaît. Mais ce nom du Messie, que l'auteur juif ignorait, le rédacteur chrétien le connaît, et il ne veut pas le laisser ignorer à ses lecteurs. Aussi, tout en laissant subsister la phrase : « personne ne connaît son nom, » ajoute-t-il : « Son nom est le *Logos* de Dieu. » καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (verset 13). C'est une des interpolations les plus saillantes.

Au chapitre XIII, 6, la bête, qui a reçu sa puissance du dragon, profère des blasphêmes contre Dieu et son tabernacle; mais elle n'en profère jamais (fait digne d'être noté) contre Jésus-Christ.

S'il est une place dans notre livre où l'on devrait s'attendre à voir mise en relief la doctrine chrétienne, c'est quand il y est question de l'*Evangile éternel* (εὐαγγέλιον αἰώνιον, XIV, 6). Un ange vole par le milieu du ciel pour annoncer cet Evangile à tous les habitants de la terre. Et quel est cet Evangile? Le voici : « Craignez Dieu et donnez-lui gloire, car l'heure du jugement est venue; et adorez celui qui a fait le ciel, et la terre, et la mer, et les sources d'eaux. » (XIV, 7.) C'est l'Evangile de l'Apocalypse juive. Pas la moindre trace d'un élément spécifiquement chrétien.

L'attitude des *martyrs* de l'Apocalypse est loin d'être celle des martyrs chrétiens. Les « âmes de ceux qui sont immolés à cause de la parole de Dieu » (VI, 9) s'écrient : « Jusques à quand, Maître saint et vénérable, tardes-tu à juger et à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre? » Au chapitre VIII, Dieu exauce les prières des saints, et envoie toutes sortes de fléaux sur la terre, pour en châtier les habitants. Et lorsque Babylone (ou Rome) est tombée, quelle joie et quel esprit de vengeance : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande!... Ses péchés se sont accumulés jusqu'au ciel, et Dieu s'est souvenu de ses iniquités. Payez-la comme elle a payé, et rendez-lui au double de ses œuvres. Dans la coupe où elle a versé, versez-lui au double. Autant elle s'est glorifiée et plongée dans le luxe, autant donnez-lui de tourment et de deuil. » (XVIII, 2, 5-7.) Un auteur pénétré de l'esprit du Christ ne se serait pas exprimé ainsi.

Les *préoccupations mercantiles*, qui occupent une si grande place chez l'auteur (XVIII, 11-19), sont aussi plus naturelles chez un Juif que chez un chrétien du siècle apostolique.

Nous retrouvons les idées courantes du judaïsme dans la manière dont l'Apocalypse conçoit le *sort final des païens*. Ceux qui survivront au grand carnage du jugement dernier seront l'objet de la miséricorde de Dieu. Ils ne seront pas, il est vrai, citoyens du royaume messianique ; celui-ci n'est réservé qu'aux Juifs ; mais ils en bénéficieront en quelque mesure. Ils seront tributaires d'Israël (XXI, 24, 26). Ils n'habiteront pas la ville sainte, mais celle-ci les éclairera de son rayonnement. Ils ne mangeront pas des fruits de l'arbre de vie qui fleurit douze fois par an à Jérusalem, mais ils pourront se servir de ses feuilles pour leur guérison (XXII, 2). C'est ainsi que les Juifs se représentaient le salut final des païens.

Ces chapitres forment le contraste le plus frappant avec les vues universalistes de l'auteur qui décrit le salut des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, de toute nation, le salut de tous ceux que l'agneau a rachetés par son sang (V, 9 et suiv. ; VII, 9 et suiv. ; XIV, 1 et suiv.). Les efforts des exégètes ont été vains pour concilier ces assertions contradictoires. L'hypothèse de M. Vischer, au contraire, fournit une explication simple et naturelle, qui ne laissera pas d'impressionner les esprits critiques.

Ce qui, en fait de contraste, nous frappe le plus, à la lecture courante de l'Apocalypse, c'est, dans certains passages, l'exaltation enthousiaste, on pourrait presque dire hyperbolique, de Jésus-Christ, et sa disparition subite et complète dans des chapitres entiers ; non pas dans des chapitres traitant d'autres sujets, mais dans des développements où le nom de Jésus-Christ devait forcément venir sous la plume d'un auteur chrétien, même du judéo-chrétien le plus judaïsant. Ce dualisme dans les idées religieuses et théologiques, qui traverse toute l'Apocalypse, est certainement un des arguments les plus forts en faveur d'une dualité dans la rédaction.

On remarque aussi ce dualisme dans la *terminologie*. Certains termes spécifiques ne se trouvent que dans les fragments

chrétiens, par exemple, les mots πίστις, ὑπομονή, θλῖψις, πνεῦμα (au singulier), κλητοί, ἐκλεκτοί, πιστοί.

Voici le *relevé complet des passages* que M. Vischer attribue au rédacteur chrétien.

Les additions et interpolations principales sont : I-III; V, 9-14; VII, 9-17; XII, 11 ; XIII, 9-10; XIV, 1-5, 12-13; XVI, 15; XVII, 14; XIX, 9-10; 13*b* ; XX, (4-5?) 6 ; XXI, 5*b*-8 ; XXII, 6-21.

Dans les versets suivants, M. Vischer ne signale que de légères retouches, qu'à l'aide de son hypothèse on reconnaît facilement : V, 6, 8; VI, 1, 16; IX, 11 ; XI, 8, 15; XII, 17; XIII, 8 ; XIV, 10; XV, 3; XVI, 16; XVII, 6 : XVIII, 20 ; XIX, 7, 11 ; XXI, 9, 14, 22, 23, 27 ; XXII, 1, 3. Dans la plupart des cas, il n'y a qu'à retrancher la mention de l'agneau pour rétablir le texte primitif.

On a fait valoir contre l'hypothèse d'une double rédaction, l'*unité de plan* dans l'Apocalypse. Cette objection a une grande portée dans la critique du procédé de M. Vœlter, qui découpe le livre par tranches et répartit celles-ci entre cinq auteurs chrétiens différents. L'hypothèse de M. Vischer [1], au contraire, respecte absolument le plan primitif de l'écrit, et montre que les interpolations du rédacteur chrétien ne portent nulle atteinte à l'unité dramatique de l'exposé.

Quant au *style* de l'Apocalypse, M. Vischer reconnaît qu'il est le même à travers tout le livre, dans les passages interpolés aussi bien que dans les passages primitifs. Cette unité de style qu'on pourrait être tenté d'opposer à son hypothèse et qu'on a opposée avec succès à celle de M. Vœlter, M. Vischer l'attribue à la circonstance que l'Apocalypse primitive aurait été rédigée en hébreu ou en araméen, et que le rédacteur chrétien l'aurait traduite en grec. De là les mêmes tournures des phrases, les mêmes hébraïsmes, les mêmes fautes de grammaire, les mêmes particularités de langage dans toutes les parties du livre.

[1] M. Vischer s'abstient intentionnellement (et nous croyons fort sagement) de discuter la question de l'unité de composition de l'Apocalypse juive.

M. Vischer relève quelques indices de traduction, mais ce sont des présomptions plutôt que des preuves.

La preuve la plus concluante en faveur de la traduction vient d'être fournie par un théologien suisse, M. Iselin, dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* (1887, I, 64). Ce théologien montre que le second rédacteur de l'Apocalypse a fait une faute de traduction en confondant, au chapitre IX, 14, le mot *melakim* (pluriel de *melek*, roi) avec *maleakim* (pluriel de *maleak*, ange). Dans l'*Apocalypse d'Esdras* (qu'il ne faut pas confondre avec le quatrième livre d'Esdras) on trouve au chapitre VI exactement le même passage que dans notre Apocalypse, seulement il y est question de *quatre rois*, et non de quatre anges, liés sur l'Euphrate. Voici ce passage : « Il y eut un tremblement de terre et on entendit une voix qui dit : Déliez les quatre rois qui sont liés sur le grand fleuve d'Euphrate, afin qu'ils détruisent le tiers des hommes. Et ils furent déliés [1]. » Quand on songe que l'hébreu s'écrivait sans voyelles, on comprend la facilité de la confusion entre deux mots qui, à part le signe de l'*aleph*, avaient les mêmes consonnes. Dans la version des Septante, la même faute de traduction se trouve 2 Sam. XI, 1 ; nos traducteurs la répètent d'après une indication massorétique ; et l'auteur de 1 Chron. XX, 1 a probablement commis la même erreur. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le second rédacteur de l'Apocalypse ait pris les quatre rois du texte primitif pour quatre anges. Et la preuve que, dans le texte primitif, il a dû être question de rois, c'est que nous lisons au verset 16 : « Le nombre des cavaliers de leur armée était de deux myriades de myriades. » Puis l'auteur fait la description des chevaux et des cuirasses. Et au chapitre XVI, 12, où il est de nouveau fait mention de l'armée de l'Euphrate, ce ne sont plus des anges, mais bien des rois qui se trou-

[1] Voyez le texte syriaque et la traduction allemande de l'*Apocalypse d'Esdras*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1886, II, p. 193-211. Il y a encore d'autres analogies frappantes entre cette Apocalypse et celle de Jean. Il y est question de Gog et de Magog, de la mort des deux témoins, Hénoch et Elie, de l'apparition et des assauts du faux prophète. Les interpolations dans cette Apocalypse sont nombreuses et descendent jusqu'au VIIme siècle après Jésus-Christ.

vent à sa tête. L'Euphrate servait de route militaire aux armées : « Son eau tarit, afin que le chemin des rois venant de l'Orient fût préparé. » (XVI, 12.) Nous ferons encore remarquer que l'auteur de l'Apocalypse parle toujours de sept anges et non de quatre. La faute de traduction nous paraît donc bien établie. Il en résulte que l'Apocalypse primitive n'a pas été écrite en grec, et que nous n'en avons qu'une traduction. Dès lors, l'unité de style dans cet écrit ne saurait former une instance contre l'hypothèse de M. Vischer.

Une dernière considération vient à l'appui de cette hypothèse, c'est la contradiction, concernant la *date* de la rédaction de l'Apocalypse, entre les données de la critique interne et celles de la critique externe. Selon la critique interne l'Apocalypse doit avoir été rédigée après le règne de l'empereur Néron et avant la destruction de Jérusalem, c'est-à-dire en l'an 68 ou 69. Mais d'après une affirmation très catégorique d'Irénée (V, 30, 3), l'Apocalypse n'aurait été composée que vers la fin du règne de Domitien, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς, c'est-à-dire vers l'an 96 (vingt-cinq à vingt-huit ans plus tard). Jusqu'ici, les critiques ont été dans l'impossibilité de concilier ces deux données. Avec l'hypothèse de M. Vischer, elles s'accordent parfaitement. La critique interne a raison : l'Apocalypse juive est antérieure à la destruction de Jérusalem. Et Irénée n'a pas tort : le second rédacteur a remanié l'ancienne Apocalypse et en a fait notre Apocalypse chrétienne sous le règne de Domitien. Cette conciliation, nullement recherchée, de deux données en apparence contradictoires, est certainement, pour l'hypothèse de M. Vischer, un argument dont personne ne méconnaîtra la valeur [1].

Ainsi se confirme aussi le jugement qu'il y a plus de trois

[1] Cette hypothèse offre une solution très plausible du problème historique relatif au grand nombre de martyrs dont il est question dans l'Apocalypse. On avait de la peine à s'expliquer cette multitude de martyrs chrétiens, dans tous les pays, avant l'an 70. Car, à part le massacre tout local, à Rome, sous Néron, les chrétiens n'avaient pas été persécutés jusque-là par les empereurs romains. Mais tout s'éclaircit si l'on admet que le premier rédacteur avait en vue les martyrs juifs, auxquels le second rédacteur, sous Domitien, a encore ajouté les martyrs chrétiens.

siècles, l'instinct si remarquablement juste de Luther a prononcé sur ce livre. Luther ne faisait ni de la critique historique ni de la critique littéraire : il faisait de la critique religieuse. Eh bien, il a senti dans l'Apocalypse un autre esprit que celui de Jésus-Christ et de ses Apôtres ; il y a senti l'esprit qui anime le quatrième livre d'Esdras, un esprit apocalyptique juif. étreignant et étouffant les éléments chrétiens. Aujourd'hui, la critique historique et littéraire, armée de toutes les ressources de la science moderne, ne semble pas éloignée de ratifier ce jugement intuitif du grand réformateur ; et nous pensons qu'il est permis à un disciple de Luther de se rallier à ces résultats de la critique.

En ce qui nous touche, nous ne le faisons pas sans hésitations, car, comme nous l'avons dit en commençant, il reste encore pour nous bien des points obscurs. Mais nous ne cachons pas que nous serions heureux de voir la nouvelle hypothèse se confirmer et rallier les suffrages de tous les hommes compétents, car en dégageant, dans l'Apocalypse, les éléments chrétiens des éléments juifs, elle nous donnerait un des documents les plus précieux de la foi de l'Eglise primitive, et nous ferait aimer de grand cœur un écrit biblique que jusqu'ici nous n'avions pu nous empêcher de regarder d'un œil méfiant.

E. Ménégoz.

LES RÉSULTATS PRATIQUES DE LA CRITIQUE [1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

III

Nous terminons en indiquant simplement le contenu du présent volume. Il comprend trois parties : des études sur le texte hébreu, des travaux exégétiques et une conférence sur la poésie de l'Ancien Testament.

L'histoire ne laisse pas subsister les idées populaires sur l'intégrité du texte de l'Ancien Testament. « On est vraiment peiné, dit Le Savoureux, en voyant combien des hommes pieux et instruits se laissent à cet égard entraîner par leur imagination, poussés par la puissance du préjugé. « On sait, nous » dit-on, ce qu'étaient, chez les Juifs, ces massorètes ou doc- » teurs de la tradition, dont toute la profession consistait à » transcrire les Ecritures ; on connaît jusqu'où ces savants » minutieux portaient le respect de la lettre ; et quand on lit » les règles de leur travail, on comprend l'usage que la pro- » vidence du Seigneur, qui avait confié ses oracles au peuple » des Juifs, a su faire de leur révérence, de leur rigueur et » même de leur superstition [2]. » Ce que je comprends encore mieux, c'est la pieuse indignation que ressentit le savant Néander en lisant de pareilles choses : « Ah ! s'écria-t-il, que ce livre va faire de mal à l'Eglise ! » et il ne s'est pas trompé ;

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de janvier 1887.

[2] Gaussen, *Théopneustie*, pag. 80, 1re édit.

car ce livre, manuel de l'orthodoxie protestante, est l'arsenal spirituel où les bonnes âmes vont puiser la science critique qu'elles opposent avec tant d'assurance, une version d'Osterwald à la main, à ceux qui, sur ces questions, ne pensent pas comme elles, affirmant sur l'autorité d'un nom vénéré des choses inexactes qu'elles ne peuvent comprendre et encore moins discuter. » ... Considérant avec impartialité la nature des accidents qui, à travers les siècles, ont affecté notre texte, nous demandons qu'on les reconnaisse loyalement, et qu'au lieu de nous ingénier à trouver des expédients qui bouleversent les saines données de la science, et souvent même celles de la morale, nous montrions notre respect envers la sainte Ecriture en l'acceptant telle qu'elle est; autrement, sans le vouloir, nous nous exposons, comme le dit Coleridge, à nous faire « menteurs pour Dieu, *liars for God.* »

Le Savoureux établit fort bien, distinguant entre la foi et la science, que la critique ne saurait ni raffermir ni ébranler la piété.

« Nul n'est admis à contempler la révélation contenue dans l'Ecriture que celui qui en esprit et en vérité cherche Dieu. Il ne la trouverait point sur le chemin de la critique en la cherchant autour du sanctuaire, avec l'œil douteur de l'intelligence; mais s'il cède à la voix de l'Esprit qui l'appelle à l'intérieur, là il trouve les trésors de la sagesse et de la miséricorde de Dieu, qui lui paraissent toujours plus précieux, à mesure qu'il approche davantage du point où en Christ il lui est permis d'en contempler l'adorable plénitude. Dès lors la foi de cet homme, foi qui est un fruit de l'expérience du cœur, n'a rien à redouter des résultats de la critique ; tout au contraire, elle les utilisera avec reconnaissance, s'ils ont pour effet de jeter un plus grand jour sur la vérité.

» C'est ainsi que s'explique et se justifie cette parole d'Augustin que nous aimons à répéter : pour ceux qui par l'Esprit ont été initiés aux mystères de la foi, les difficultés que présente notre sujet sont de celles dont ont peut parler librement et qu'on peut aussi ignorer *sans danger pour la foi chrétienne.* »

L'abandon de la théorie de l'inspiration plénière permet à Eug. Le Savoureux de pénétrer, à travers la lettre, jusqu'à l'esprit de l'Ecriture, condition indispensable pour arriver à une exégèse impartiale. Il remplissait encore une autre condition, très précieuse pour comprendre la Bible. Son développement théologique s'étant effectué sous l'influence de Néander et de Vinet, hommes fort peu dogmatiques, Le Savoureux était lui-même très peu porté à la spéculation. Il n'est pas même certain qu'il ait entrevu les graves conséquences théologiques découlant des résultats critiques auxquels notre époque est arrivée. Nous laisserons aux personnes compétentes le soin d'apprécier la traduction qu'il propose du premier mot de la Bible : (*D'abord ou premièrement* et non *au commencement*) ; la manière de rendre l'idée de création absolue, (c'est-à-dire d'une chose *qui a commencé, qui a un point de départ avant lequel elle n'existait pas*) ; et la façon de se représenter l'état de la terre au moment de sa création (qui était, selon lui, *déserte et nue*).

La thèse sur l'origine du mal, d'après l'Ancien Testament, doit nous arrêter plus longtemps. C'est un bel exemple d'exégèse historique en dehors de toute préoccupation dogmatique. « Faisant donc abstraction de toute science chrétienne, dit-il, nous nous renfermerons dans l'enceinte de l'ancienne alliance et de là nous chercherons à nous rendre compte de l'idée que pouvaient se faire les Hébreux de l'origine du mal d'après l'Ancien Testament. »

Ou le mal existe éternellement à côté de Dieu et provient d'un être primitif, méchant dans son essence ; ou il provient de Dieu, comme le bien ; ou il est sorti de la créature. D'entrée nous devons éliminer la première de ces trois hypothèses ; car, en présence du monothéisme si tranché de l'Ancien Testament, elle ne saurait être prise en considération. Restent les deux autres suppositions : ou le mal procède de Dieu, comme le bien, ou il est sorti de la créature. Il semble que nous ne saurions hésiter à rayer encore la première de ces deux propositions, dont le seul énoncé nous choque profondément.

Mais en ceci nous n'avons à consulter ni nos goûts, ni la

dogmatique chrétienne ; nous sommes en face d'une question d'exégèse et de théologie biblique. « Il est certain, déclare Le Savoureux, qu'on ne saurait affirmer d'entrée que l'idée d'un Dieu, source unique du bien et du mal, ait été étrangère aux Hébreux et surtout à l'hébraïsme primitif ; le contraire semble bien plutôt ressortir d'un assez grand nombre de passages de l'Ancien Testament. Quelque étrange que nous paraisse cette idée, nous croyons pourtant la trouver dans les livres les plus anciens de la Bible : ceux qui précèdent l'exil. Elle ne s'y trouve pas exclusivement à toute autre ou sous une forme constante ; mais nous l'y rencontrons à divers degrés, et parfois sous une forme tellement saisissante que, pour nous soustraire à la pénible impression que nous en recevons, nous avons recours à des procédés d'interprétation qui nous sont familiers, mais inconnus des Hébreux qui, d'ailleurs, n'en éprouvaient pas le besoin. Il n'y a pourtant là rien qui soit de nature à nous étonner chez des Orientaux à cette lointaine époque. En y réfléchissant, nous pouvons même nous convaincre que cette idée était non seulemement la plus simple, mais aussi la plus naturelle, résultant, pour ainsi dire, nécessairement d'une foi monothéiste, n'ayant encore passé par aucun travail de réflexion. C'est spontanément, c'est-à-dire avant tout acte de raisonnement, que cette pensée surgit de la conscience religieuse, comme une conséquence naturelle de la prescience de Dieu, prescience qui est inséparable de son activité. Car, si Dieu connaît toutes choses par avance, n'est-il pas seul responsable de ce qui arrive, puisque à ce savoir s'unit la puissance de s'opposer à ce qu'il n'approuverait pas ? S'il est à la fois la source et la condition de ce qui existe, si lui seul gouverne le monde et les destinées de ses créatures, comment, sans tomber dans un dualisme antipathique a l'hébraïsme primitif, se refuser à croire que ce Dieu unique soit la cause du mal comme du bien ?.. C'est d'ailleurs du sens des textes qu'il s'agit ici, non d'un sens altéré par la dialectique ou le raisonnement subjectif des philosophes, mais du sens littéral, le seul compris des Hébreux, et qui était l'exacte expression de l'idée qu'ils se faisaient des rapports de Dieu avec

notre monde. Eh bien, suivant la lettre de ces textes, nous voyons que non seulement Dieu a prévu le mal, non seulement qu'il le laisse faire, mais encore, toujours d'après la lettre de ces textes, qu'il l'a fait directement lui-même. »

Rappelons-nous bien qu'en tout ceci il s'agit non de dogmatique, mais exclusivement d'exégèse et de théologie biblique. On voit le gain immense qu'on fait en brisant sans retour le prisme de l'inspiration plénière qui fausse la vue des choses, au point de donner une caricature de l'histoire. Dès qu'on considère la Bible comme une révélation, comme adéquate à la révélation même, on rejette hardiment ces vues-là au nom de la piété, de la conscience chrétienne éclairée. Mais le malheur est que ces idées se trouvent dans la Bible. Les tours de force de l'exégèse la plus ingénieuse sont impuissants à les éliminer. Que faire alors ? Pour demeurer vrai, il convient d'admettre l'idée d'une révélation progressive. On ne tient, dans ce cas, pour définitifs, que les derniers résultats, les fruits les plus beaux de l'œuvre divine.

C'est bien là ce que Le Savoureux, sans être d'ailleurs dogmaticien, est amené à faire. « La révélation toujours parfaite en elle-même, dit-il, quoique incomplète, surtout à son début, a été primitivement perçue par des esprits peu développés qui, pour l'exprimer, se sont servis d'un langage manquant pour nous de justesse, et ne s'adaptant nullement au mouvement de notre pensée. Quand, en particulier, ils nous parlent de Dieu, si nous prenions à la lettre les expressions dont ils se servent, nous tomberions dans les plus grandes erreurs sur la divinité. Pour eux ces expressions n'étaient point des figures de langage, mais des termes qui représentaient et formulaient leur conception conformément aux besoins de leur intelligence. Il y eu progrès dans la révélation, et le progrès a dû correspondre au degré d'intelligence des hommes auxquels elle s'adressait. C'est ainsi que nous nous expliquons, chez les hommes bibliques, la simplicité de leurs conceptions au début de leur histoire, et avec le temps, comme nous aurons l'occasion de le constater, la modification que subit dans leur langage l'expression de ces mêmes idées. »

Voilà les vues raisonnables, saines, auxquelles on aboutit, lorsque, rompant décidément avec l'idée d'une Bible-Code, manuel d'une dogmatique éternelle où tout est placé sur le même plan, pour être revêtu de la même valeur absolue et définitive, on voit en elle ce qu'elle a toujours voulu être, l'histoire de la rédemption. C'est alors qu'on arrive à pouvoir être du même coup respectueux et de la Bible et de sa conscience scientifique, en renonçant, une bonne fois pour toutes, aux tours de force de cette servante à tout faire, l'exégèse dogmatique traditionnelle.

Nous renvoyons à la dissertation où on trouvera les considérations diverses à l'appui de cette interprétation. Nous ne citerons qu'un seul passage. « Peut-on supposer après des déclarations aussi positives que le narrateur, en disant que Pharaon a endurci son cœur, ait eu l'intention de nous donner à entendre que Pharaon fut la première cause de son endurcissement ? C'est impossible. Il est vrai que, dans ces premières pages de l'Exode, dix fois nous trouvons que c'est l'Eternel qui endurcit le cœur de Pharaon, et le même nombre de fois que c'est le cœur de Pharaon qui s'endurcit. Nous n'irons pas chercher dans cette coïncidence les idées mystiques qu'y trouvent certains théologiens, tels que Hengstenberg qui, dans l'intérêt d'un système préconçu, ne découvre la mention d'endurcissement que sept fois de part et d'autre, ou bien Kurtz, qui, dans le nombre dix, voit encore de plus belles choses. S'arrêter à de semblables détails, ce n'est pas faire de la critique et de la théologie, mais de la cabale. Ce qui nous paraît plus digne d'être remarqué, c'est le manque de précision dans le langage de l'écrivain de l'Exode. Ou pour lui, comme pour nous, la question du mal se présentait avec ses deux antithèses : la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, et alors pas plus que nous il n'a été capable de concilier ces deux termes d'un problème que la révélation, pas plus que la raison naturelle, ne saurait nous rendre intelligible, puisque l'organe nécessaire nous manque pour le comprendre ; ou, ce qui est plus probable, dominé par l'idée du monothéisme, ramenant tout ce qui se produit dans le gouvernement de ce monde à la

volonté d'un monarque absolu, pour lui, Pharaon endurcit son cœur, il est vrai ; mais c'est en cédant à une nécessité fatale, *Kaascher dibber Jehovah beiad Moschéh*, — *selon ce que l'Eternel avait dit par Moïse*, et ce qu'il avait dit c'est : *ani aqueschéh — moi j'endurcirai* le cœur de Pharaon ; si la volonté du roi entre ici pour quelque chose, c'est que, comme dit Calvin : « l'homme étant poussé de Dieu ne laisse pas aussi d'être mené par sa volonté et se mouvoir çà et là. » Mais du moment qu'il est dit que l'Eternel ne laisse subsister Pharaon que dans le but de montrer sa force en sa personne, et pour trouver dans le fait de son endurcissement l'occasion de glorifier son nom, Ex. IX, 16, il ne peut être question d'une liberté qui lui serait laissée de se déterminer comme il le voudrait, ce qui eût fait dépendre la réalisation du plan de Dieu de la volonté de l'homme. En tout cas, si le narrateur n'a pas entendu que l'Eternel a endurci directement et à dessein le cœur de Pharaon, il s'est certainement exprimé de manière à nous permettre de croire le contraire. Mais non, c'est bien ce qu'il veut dire, interprète de cette idée du peuple qui, quelques siècles plus tard, s'exprime encore en ces mots par la bouche d'un prophète : « *Pourquoi, Eternel, nous fais-tu errer loin de tes voies*, et endurcis-tu notre cœur, afin qu'il cesse de te craindre. » (Esa. LXIII, 17.)

On sent ici une lacune dans la culture philosophique de Le Savoureux qui n'avait décidément pas un esprit spéculatif. S'il a pu refaire sa théologie et son exégèse, il était trop tard pour acquérir une culture philosophique que, de son temps, on était fort loin de donner à la faculté de l'Oratoire. Il paraît en être resté à l'ancienne notion de Dieu qui confond le Jéhovah anthropomorphe des Juifs avec le principe un, la substance absolue des philosophes grecs. Dès qu'on part de l'idée d'un Dieu personnel, sachant tout dès le commencement et arrêtant le plan de l'univers indépendamment de tout concours humain, il n'y a plus de place pour la liberté ; nous sommes en plein déterminisme. Au fond c'est bien là le point de vue de toute l'ancienne dogmatique, qui est implicitement panthéiste. Pour en finir avec le déterminisme, il faut prendre la question

non plus par en haut, par Dieu, mais par en bas, par l'homme. On rompt alors avec l'idée païenne de Dieu pour s'en faire une conception morale, franchement anthropomorphe. Quant au plan du monde, si plan il y a, il doit y en avoir au moins deux, suivant les déterminations que prendront les hommes. Ou mieux encore, il n'est pas possible de se placer ainsi au point de vue de Dieu, voyant tout dès le commencement et réglant toutes choses indépendamment du concours effectif de ses collaborateurs, les hommes. Le seul moyen de disculper Dieu de toute connivence avec le mal, c'est de reconnaître franchement dans l'histoire le produit de deux facteurs réels, le créateur et la créature. Dieu a sans doute un but en créant, but qu'il ne peut manquer d'atteindre, mais rien n'est décidé à l'avance sur le choix des moyens, des instruments ; il change de plan suivant les circonstances. Au lieu de prêter à Dieu un absolutisme substantiel, qui le dominerait lui-même, il faut lui reconnaître la liberté d'un être personnel, moral, sachant arriver à ses fins, en dépit de ses collaborateurs rebelles et tout en respectant leur indépendance.

Notre conscience chrétienne ne nous permet plus, comme à l'hébraïsme primitif, de considérer Dieu comme la source du bien et du mal. Or que telle soit l'idée authentique des temps antérieurs à l'exil, c'est ce qu'il n'est pas permis de mettre en doute en face des textes. « Qu'on en juge par cette parole vraiment étonnante de 2 Sam. XXIV, 1-10 : *La colère de l'Eternel s'alluma de nouveau contre Israël, et il incita contre eux David, en disant : Va, fais le compte d'Israël et de Juda.* C'est là un véritable *crux interpretum* suivant le point de vue où l'on se place pour juger le contenu des Ecritures. Avec la meilleure volonté, la science exégétique ne peut faire sortir de ce texte une idée autre que celle-ci : c'est que David a été incité par l'Eternel lui-même à faire un acte qui lui est imputé comme un grand péché. L'Eternel, irrité contre Israël et voulant le frapper, pousse David à commettre une faute qui devient le prétexte donnant lieu à un terrible jugement contre le peuple. Le verbe *South*, usité seulement au Hiphil, *hésith*, ne peut signifier que *tenter, séduire, inciter quelqu'un à faire quelque*

chose. Il est impossible de trouver un mot plus fort et d'un sens plus précis pour exprimer l'idée d'une incitation au mal. C'est ainsi qu'il est dit : Il n'y eut point de roi semblable à Achab qui se fût vendu pour faire ce qui est mauvais devant l'Eternel, *selon que l'incitait Jésabel sa femme. Ascher hésattah otho.* (1 Rois XXI, 25.) L'Eternel, parlant à Satan au sujet de Job, lui dit: Tu m'as incité à le ruiner, *sans raison*. (Job II, 3.) Eh bien, ce que Satan cherchait à faire auprès de l'Eternel, au détriment de Job, l'Eternel, agissant directement, le fit auprès de David, qu'il incita à faire le dénombrement. Il n'y a pas moyen de tirer autre chose du texte ; et à cette époque cela ne choquait pas plus l'esprit des Hébreux que de se représenter un « Dieu regardant du haut du ciel pour voir ce qui se passe sur la terre, ou descendant pour examiner ce qu'y font les hommes, et s'assurer par lui-même si ce qu'on dit d'eux est bien vrai. » (Gen. XVIII, 21.)

On le voit, tous les enseignements bibliques, de la Genèse à l'Apocalypse, ne sauraient être présentés comme ayant une même valeur et figurant tous sur le même plan. Avec ce préjugé dogmatique, antihistorique, on est condamné à faire une théologie rappelant à s'y tromper la peinture des Chinois qui, comme on sait, ignorent la perspective.

Voici la conclusion à laquelle l'auteur arrive. « Ce n'est pas l'origine du mal, mais celle de la première transgression de l'homme que nous raconte le chapitre III de la Genèse. Pour le rédacteur de ce chapitre, le mal se trouve sur la terre dès le début de l'apparition de l'homme et indépendant de lui. Il semble même que c'est en vue de le soustraire à son influence qu'un lieu particulier lui est assigné pour habitation. Et encore cet enclos matériel ne suffit-il pas pour assurer à l'homme une complète sécurité, il faut que lui-même y apporte une surveillance intelligente et constante ; il doit cultiver et *garder* le jardin, *leschomerah*, qu'est-ce à dire ? En dehors de cette enceinte n'est-ce pas encore cette création qui, comme œuvre d'un Dieu unique, a été déclarée très bonne dans toutes ses parties ? Quels dangers menacent donc l'habitation spéciale de l'homme, qu'il faut ainsi la garder ? C'est qu'à ce moment le

mal existe déjà dans la création de Dieu, sans que nous sachions comment et à quelle époque il s'y est introduit. Nous voyons seulement qu'il existe à divers degrés, mais il n'a pas encore atteint l'homme. Toutefois ce dernier est suffisamment prévenu de la possibilité de l'invasion du mal, même dans ce lieu de l'innocence, par la révélation que l'Eternel lui a faite des terribles conséquences qu'aurait pour lui le moindre relâchement dans sa vigilance à observer ce qu'il lui a prescrit. Ce qui avait été prévu arriva; dans l'Eden se trouvaient des animaux mauvais à divers degrés, et l'un d'eux, plus particulièrement rusé, entraîna l'homme à désobéir, et par là à commettre la première faute qui eut de si douloureuses conséquences pour la race humaine. »

C'est un lieu commun de la théologie courante, que le mal moral doit être la cause du mal physique. On s'obstine à maintenir cette idée-là comme un dogme capital, en dépit des découvertes de la science, qui nous montrent que les animaux s'entre-dévoraient longtemps avant l'apparition de l'homme. Ce préjugé s'évanouit, comme beaucoup d'autres, à la lumière de l'exégèse historique et impartiale. En tout cas, le livre de la Genèse ne saurait en être rendu responsable.

Elle s'évanouit également, la notion réaliste de l'humanité, en vertu de laquelle nous aurions tous participé à la faute d'Adam, dans lequel nous aurions été contenus. Cette idée fantastique, sur laquelle repose même une philosophie qui veut être chrétienne, n'apparaît plus que comme un bloc erratique du gnosticisme.

« C'est en vain, dit Le Savoureux, qu'on chercherait à découvrir dans le texte ce qu'ont été les conséquences morales de la faute d'Adam. Si, plus complètement informés, nous pouvons le dire aujourd'hui, longtemps les Hébreux l'ont ignoré ; car non seulement, en aucune circonstance, ils n'ont rappelé cette page de leurs livres sacrés, mais ils se sont le plus souvent exprimés de manière à laisser croire qu'ils ne pensaient point que par cette faute du premier homme le mal ait été inoculé à tous les membres de l'humanité. Dans les générations qui suivent de près Adam se trouvent encore des hommes saints et

justes, tels que Hénoc et Noé ; et s'il est dit que vers ce temps l'Eternel renonce à discuter avec les hommes, parce qu'il trouve que l'inspiration de leur cœur est mauvaise dès leur jeunesse, (Gen. VIII, 21), on ne saurait conclure de cette parole l'idée d'un péché originel inoculé aux descendants du premier homme pécheur. La disposition au mal est prévue, il est vrai, puisqu'elle se révèle *dès la jeunesse*, — *Minehourim*, — mais cela ne signifie *pas encore* dès le sein de la mère, et surtout comme conséquence de la chute d'Adam, cette dernière idée ne se trouve pas dans l'Ancien Testament. Une fois introduit dans le monde, le mal tend irrésistiblement à se répandre, mais il n'y parvient que progressivement. »

En face de cette exégèse sobre et rajeunie, on se croirait au printemps d'une dogmatique nouvelle ; ils fondent de toutes parts, les glaçons traditionnels qui font de la théologie une espèce de science occulte à l'usage des seuls archéologues initiés à ses mystères ; on pressent une conception nouvelle s'adressant au cœur, à la conscience, parce qu'elle fera du péché et du salut des phénomènes éminemment individuels.

« Le Psalmiste (LI, 7 ; voir aussi LVIII, 4) se reconnaît sujet au péché ou peccable dès le sein de sa mère, et nous sommes obligés d'admettre que dans les idées religieuses les plus avancées des Hébreux se trouve celle que le penchant au péché est naturel à l'homme ; nous ne saurions pourtant en conclure le dogme de l'imputation de la faute du premier père, mais seulement que, par le fait de notre descendance d'êtres pécheurs, nous naissons dans un état d'impureté morale, qui nous est naturellement communiquée dans l'acte même de la génération, *bekhèt iekhématheni immi*, Ps. LI, 7. Le péché est donc inné et universel, mais il faut soigneusement distinguer entre le péché héréditaire et l'hérédité de la coulpe, l'un est une condition d'imperfection morale, qui nous est transmise naturellement, l'autre constituerait l'individu responsable d'une faute qu'il n'aurait pas commise, *idée complètement étrangère à l'Ancien Testament.* »

Le Savoureux ne manque pas de remarquer qu'en s'exprimant ainsi il a pour lui le symbole protestant le plus générale-

ment admis. « Avec l'article 2 de la Confession d'Augsbourg, nous disons : *post lapsum Adæ omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato*. Nous disons *post* et non *propter lapsum*[1]. »

Le péché devient ainsi un fait individuel, moral ; le problème de la nature et de l'origine du mal trouve sa solution pratique seulement à la lumière de l'Evangile de Jésus-Christ. « Le mal existe, il est en nous, il est partout, dans le monde entier et dans chaque être séparément. A l'esprit angoissé qui se demande d'où peut venir cet ennemi qui l'assaille dès le début de la vie jusqu'au tombeau, aucune voix jusqu'ici n'a pu lui donner une réponse satisfaisante. »

Mais, comme le dit un philosophe de notre temps. « Qu'importe à la dignité de notre vie et à la grandeur de notre destinée que ce problème ne puisse être résolu, c'est déjà beaucoup qu'il existe. L'inconvénient est moins grand, après tout, de ne pas expliquer l'origine du mal que de ne pas savoir le reconnaître et de n'être pas résolu à le combattre de toutes ses forces. L'inconvénient est moins grand de ne pouvoir accorder dans un système la liberté humaine avec la Providence divine que de douter de leur existence[2]. »

« Ce n'est pas nous, en tout cas, qui en doutons, et quant au mal, son existence nous trouble plus que la solution du problème de son origine. D'ailleurs cette solution, nous la trouvons dans la mesure où cela peut nous être utile, quand, avec le plus excellent des philosophes chrétiens, nous pouvons nous écrier : *Misérable que je suis ! Je n'approuve point ce que je fais, parce que je ne fais pas, ce que je voudrais faire, mais je fais ce que je hais ; qui me délivrera de ce corps de mort, de cette enveloppe de péché ? Et grâces soient rendues à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ ?* » (Rom. VII, 15-25 ; 1 Cor. XV, 5.)

En tout ceci nous n'avons indiqué que la première solution du problème du péché originel par l'Ancien Testament, celle

[1] Tous les hommes nés naturellement après la chute d'Adam naissent avec le péché. Nous disons *après* et non *à cause* de la chute.

[2] Franck, de l'Institut, *Philosophie des religions*, pag. 47.

de la période hébraïque. Dans la période judaïque, celle qui suit l'exil, l'idée du mal subit une transformation qui, en apparence, l'isole définitivement de Dieu, mais complique le problème en y introduisant un élément de dualisme dont la spéculation juive reste finalement entachée.

A ce propos, Le Savoureux fait voir comment le rédacteur du livre des *Chroniques* ne craint pas de corriger la première rédaction du livre de *Samuel* (au sujet du recensement) en présentant les faits dans des termes nouveaux où se laissent incontestablement voir des traces de spéculation théologique. « Ici ce n'est plus l'Eternel qui est l'instigateur ou le tentateur, mais *Satan* seul, qui, de son propre mouvement, s'élève contre Israël et incite, *vaïaseth*, David à cet acte coupable de faire, contre la volonté de Dieu, le dénombrement de son peuple. » (1 Chron. XXI, 1, 7.)

Le Satan du livre de Job est déjà une conception bien étrangère à l'esprit de l'hébraïsme ancien, qui ne connaît que des *élohim*, des bené Elohim ou le *Maleak Jehovah* parmi les exécuteurs des commandements de l'Eternel. Nous ne voyons pas d'où peut venir ce personnage si singulier, ce *Satan*, qui subitement apparaît dans l'assemblée des enfants de Dieu. Sans doute c'est un personnage imaginé pour la circonstance. Mais ce n'est pas un produit naturel de l'hébraïsme ; rien dans l'angélologie primitive n'en prépare l'apparition, et l'esprit qui l'a conçu a dû subir quelque influence étrangère.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre que cette thèse d'un homme de cinquante-cinq ans a décidément plus de portée que les travaux du même nom échappés à la plume de nos jeunes débutants de vingt-cinq. Nous ne citerons encore que deux propositions ajoutées à la thèse, suivant l'usage académique, mais qui n'ont pas été reproduites dans ce volume, établissant clairement les principes exégétiques qui ont dirigé l'auteur dans ses travaux. « Le sens littéral d'un texte traité d'après la méthode grammaticale et historique est le seul vrai sens, celui qu'a entendu l'auteur et qu'il a voulu qu'on comprît. » — « Les mots d'un texte n'ont jamais un double sens ; mais un mot peut contenir une idée susceptible d'applications variées :

typique, prophétique, allégorique, etc. L'interprétation cesse alors d'être exclusivement exégétique et prend un caractère théologique qui ouvre un champ illimité à la spéculation. » Nous en aurions donc fini avec cette interprétation allégorique, remontant à Philon, et héritée du moyen âge, grâce à laquelle le subjectivisme le plus effréné, tout en se proclamant soumis à l'autorité biblique, trouve moyen de mettre sur le compte de l'Ecriture les produits les plus indigestes de la fantaisie individuelle.

La place nous manque pour indiquer le contenu de la conférence sur la *Poésie des Hébreux*. Nous y renvoyons ceux qui auraient besoin de se convaincre que Le Savoureux ne fut pas seulement un érudit, un exégéte consciencieux, un philologue, un savant en *us*, mais aussi un homme sentant et goûtant les grands élans de la poésie hébraïque.

Tel fut le développement, l'œuvre d'Eugène Le Savoureux, d'un « enfant du Réveil, » comme il aimait à le rappeler. On voit combien il diffère des hommes qui de nos jours se présenteraient volontiers comme les uniques héritiers du mouvement religieux datant du premier quart du siècle. Ils ne manqueraient pas de le désavouer, oubliant qu'on ne succède qu'à condition de n'être pas pareil. Mais ce n'est que plus tard, si l'on s'occupe encore de nous, que pourra être tranchée cette question d'héritiers légitimes ou illégitimes. Le parfum de décadence, de moisi qui s'exhale de tout le bruit de vie, auquel nous assistons depuis quelques années, ne saurait laisser, dans l'esprit d'aucune personne intelligente, la moindre incertitude sur l'issue. Ce qui caractérise le mieux peut-être Le Savoureux, c'est sa préoccupation constante de « donner la coupe au peuple » et d'abaisser la barrière entre l'école et l'Eglise. Au fait y a-t-il à l'heure actuelle un devoir plus pressant pour quiconque aspire à être un vrai Nathanael, un israélite, dans le cœur duquel il n'y a point de fraude? Aussi ne pouvons-nous mieux terminer que par une réminiscence que nous avons déjà maintes fois servie à nos lecteurs, et dont nous sommes condamné à faire une espèce de liturgie, de *Delenda est*, puisqu'on se refuse à entendre et à comprendre.

« Aussi, dit Rothe, est-ce une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'Eglise, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. *Il est impossible, avant tout, il est contraire à l'Evangile que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont.* D'un côté nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, *diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle ;* d'un autre côté, l'Eglise qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une parfaite innocence que la théologie ne vient en rien troubler. *Cela ne saurait durer, de part et d'autre il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté ;* c'est à la théologie qu'il appartient de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'Eglise, le droit et le devoir de traiter la Bible comme elle le fait elle-même, et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés... C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées des non théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme hostile à la révélation divine, est une exigence *à laquelle l'Eglise évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience* aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas le moins du monde en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugé naturel quand il s'agit de l'Ancien Testament, et

même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout *un manque de droiture et de charité impardonnable*, et, de plus, une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de côté *comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide.* »

Oui, il est grand temps que les pasteurs se décident à crier sur les toits ce que tout le monde se met à chuchoter autour d'eux, sans qu'ils aient l'air de s'en apercevoir. Le Savoureux, lui, s'est tout naturellement acquitté de ce devoir délicat, en obéissant à sa droiture naturelle, sans avoir nul besoin d'y être exhorté par Rothe ni par personne. Remercions sa famille de ne pas avoir laissé oublier les présentes études. Plus tard, dans le vingtième siècle, si nos successeurs ont vraiment une théologie nouvelle dans nos pays français, ce volume assurera à Eug. Le Savoureux une place honorable parmi ces pionniers solitaires, trop souvent méconnus, qui auront servi de chaînon entre la vieille science huguenote du dix-septième siècle et celle des jours nouveaux... qui ont tant de peine à poindre.

VARIÉTÉ

Une ombre vénérable.

L'*Alliance évangélique* n'est pas encore complètement oubliée parmi nous; de temps à autre, on se la jette mutuellement à la tête au plus fort de quelque controverse bien âcre et déplacée. Le reste du temps elle rentre paisiblement, cette bonne alliance, dans ses fonctions éminemment platoniques.

Il ne faut ni s'étonner ni s'en prendre à personne de l'échec de cette idée, d'ailleurs inspirée par un bon naturel. Les fondateurs de *l'Alliance* ne pouvaient se douter qu'ils entreprenaient l'impossible. Comment en effet faire vivre, dans l'harmonie et dans la paix, des sectes, des partis armés jusqu'aux dents les uns contre les autres. — Mais permettez, diront les fondateurs de *l'Alliance*, c'est comme *chrétien* qu'on se réunit sur le terrain de *l'Alliance* et non pas comme *membre de telle ou telle église*. A ce dernier égard, il est entendu qu'on demeure chacun chez soi et bel et bien séparé, comme par le passé. — C'est précisément cette illusion naïve qui, dès le début, a frappé de stérilité tous les efforts de l'*Alliance évangélique*. Comment en effet prétendre étouffer l'esprit sectaire en général alors qu'on lui livrait libre carrière, qu'on lui laissait prendre ses ébats à l'ombre de chaque clocher? On ne pouvait que le fortifier en le concentrant, en se livrant à une culture intensive; et c'est ce qui n'a pas manqué d'arriver. Le moyen de faire vivre en paix les membres d'une même famille qui ne consentent à se voir qu'aux grands jours, aux fêtes solennelles, tout en restant chacun cantonné dans sa chambre bien calfeutrée, tous les jours de l'année? C'est tout au plus si l'on se reconnaît, si l'on se

salue assez gauchement quand on se rencontre sur le pas de la porte ou dans l'escalier.

Non, il n'y a pas moyen de faire vivre les chrétiens en paix aussi longtemps qu'on élève entre eux, pour des riens et comme à plaisir, des parois mitoyennes d'autant plus hautes qu'elles sont plus minces. La Bible étant considérée comme un code dogmatique, ecclésiastique, liturgique même, — ce qu'elle n'est nullement, — chacun trouve moyen, — par suite même du vague, de l'absence de formules, — d'y découvrir justement ce qui va, ce qui convient à sa tournure d'esprit, à son degré de culture. Et comme chacun ne manque pas, de son côté, de voir dans ces prescriptions imaginaires autant d'ordonnances de droit divin, il ne se fait pas faute de soupçonner d'infidélité quiconque ne réussit pas à y voir ce qu'il y voit lui-même, c'est-à-dire ce qu'il y met. De là la source constamment ouverte de cet esprit sectaire qui a tant affaibli notre protestantisme et qui menace de le dévorer. Tout le monde professant une prétendue autorité de la Bible en toutes matières, il n'est pas de fantaisie qui ne puisse, avec un peu de zèle et d'activité, provoquer l'éclosion d'une secte nouvelle, tout aussi légitime ou illégitime que les précédentes. Le dogmatisme populaire enté sur le biblicisme est condamné à se réduire à l'absurde en engendrant des sectes à l'infini.

C'est là ce que proclama excellemment une voix autorisée au milieu de nous dès le lendemain de la naissance de l'*Alliance évangélique*. On affirma qu'au lieu de diminuer les sectes on ne faisait que les confirmer, les raffermir, en augmenter même le nombre en prétendant s'unir sur le terrain de la *doctrine*. Ce point de vue spiritualiste est aujourd'hui entièrement oublié chez nous, avec beaucoup d'autres choses. Aussi dans le plus fort des querelles se tourne-t-on vers l'*Alliance évangélique*, comme vers *sœur Anne*. Hélas ! moins que jamais, elle est en position, la bonne sœur, d'annoncer le grand avènement de la paix, de l'harmonie si désirables.

Mais si chez nous tout se tait, parce que nous obéissons, en vertu de la force d'inertie, à une vieille impulsion, on se

réveille ailleurs, on proclame qu'après avoir fait fausse route il faut revenir en arrière.

C'est ce qui ne manquera pas de frapper celui qui lira l'article suivant : il est un fort instructif signe du temps. Le plus populaire des journaux de l'Angleterre — cette mère des sectes et du biblicisme — proclamant que les chrétiens doivent s'unir non sur le terrain de la doctrine, mais sur le terrain de la vie, c'est là tout un événement, une révolution des plus heureuses. Jamais les chrétiens ne réussiront à s'entendre dans le domaine de la pensée ; il faut donc qu'ils apprennent à s'unir joyeusement sur le terrain de la vie, dont ils vivent en commun. Mais voilà de quoi donner le coup de mort aux neuf dixièmes des sectes ; voilà de quoi faire rentrer dans le néant une foule de divisions artificielles, de quoi faire tomber des parois arbitraires qui ont à peine l'épaisseur d'une feuille de papier, comme celle qui sépare le congrégationalisme du presbytérianisme. En dépit du tunnel futur sous la Manche et des bateaux à vapeur sous-marins, genre Jules Verne, nos neveux ont lieu d'espérer que l'esprit sectaire ne les envahira plus comme il ne cesse de nous inonder.

Nos lecteurs qui saisiront de quoi il retourne ne nous reprocheront pas de leur avoir donné cette bonne nouvelle. S'ils le veulent bien, nous nous risquerons, de temps à autre, à leur en servir du même genre. En face de l'espèce de blocus continental établi par nos journaux contre tout produit étranger, qui n'est pas exactement du goût de la majorité de leurs lecteurs, on ne pourra nous imputer à crime de donner çà et là quelques *nouvelles ?*

* * *

La conférence annuelle de l'*Alliance évangélique*, qui a eu lieu la semaine dernière à Rayde, semble n'avoir été remarquable ni par le nombre de ceux qui y ont pris part ni par ses discussions. A vrai dire, nous notons dans le rapport fourni par un journal hebdomadaire très sympathique que les séances ont paru « un peu fatiguantes » et que ceux qui ont commencé

la journée par le *meeting* de dévotion de dix heures se sont sentis un peu las lorsque est arrivée l'heure de la réunion du soir. Notre propre impression est que ces séances ont été pénétrées d'un sentiment inconscient d'absence d'harmonie avec l'époque : on ne se sent plus à l'unisson avec celle-ci.

Toute une génération a vécu et est morte depuis que l'*Alliance évangélique* a été fondée, dans l'admirable intention d'assurer une unité plus manifeste entre tous ceux qui adhèrent sincèrement à l'Evangile. Mais en quarante années l'Eglise chrétienne a appris bien des choses, tant en ce qui concerne l'interprétation spirituelle de l'Evangile, qu'en ce qui a trait à la variété des formes sous lesquelles la sincérité de l'attachement à l'Evangile peut se manifester. Sans doute il peut sembler tard aujourd'hui pour apprendre quoi que ce soit de nouveau au sujet de la vérité divine qui est dans le monde depuis tantôt deux mille ans. Mais les étoiles sont plus anciennes encore, et cependant nous pouvons à peine ouvrir les rapports de quelque société scientifique sans apprendre à leur sujet quelque chose de nouveau chaque mois de l'année. La conception de l'ancienne vérité varie non seulement avec le développement des facultés humaines, mais encore avec la multiplicité de lumières afférentes que projettent cent foyers nouveaux d'information. C'est pourquoi il n'est pas du dernier paradoxe de prétendre que durant les quarante dernières années nous avons appris davantage sur l'esprit de l'Evangile qu'à l'époque de la Réformation elle-même, période où les membres de l'*Alliance évangélique* semblent croire qu'on a atteint les limites de toutes les lumières religieuses possibles.

Ce dernier caractère de l'Alliance a été frappamment mis au jour dans ces réunions par le zèle avec lequel la controverse entre le papisme et le protestantisme a été poursuivie. Vraisemblablement la fausseté du système papal doit être manifestée en proclamant et en vivant la vérité telle qu'elle est en Jésus plutôt que par quelque fusillade d'épithètes intolérantes. Indubitablement il convient que nous nous opposions au romanisme ; mais il n'est guère naturel qu'une société formée dans le but de provoquer une unité chrétienne « dénonce par-ci

par-là l'impudence satanique d'un système » qui aspire à une unité universelle. Peut-être le ton militant de la conférence doit-il être attribué en partie au nombre d'officiers militaires qui y ont pris une part active? Les généraux et les lieutenants généraux, les majors et les colonels semblent penser que le fait de s'inspirer dans la vie privée des sentiments évangéliques est le meilleur moyen d'expier une profession où l'on répand le sang. Mais ils trouvent généralement impossible de garder pour les champs de bataille leurs tendances militantes. Un exemple accusé de l'esprit guerroyant qui parcourait l'assemblée a été mis en relief lorsque le rév. Draper, de New-York, a énergiquement répudié toute responsabilité à « l'égard d'un ministre américain de haute position mais d'une théologie relâchée » qui parcourt les Iles Britanniques. Tout le monde comprit que l'allusion visait le rév. Henry Ward Beecher et le rapport que nous citons nous dit qu'elle réussit à provoquer des applaudissements frénétiques dans l'assemblée.

Après cela nous ne sommes pas étonnés que l'archidiacre Richardson ait senti nécessaire d'attirer l'attention sur quelques traits curieux de l'amour chrétien. Il paraît très singulier aux âmes simples qu'une *Alliance évangélique* ait à s'occuper si longuement d'escarmouches polémiques. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que quelques-uns des traits singuliers de la conférence annuelle proviennent de ce que nous devons considérer comme la faute originelle dans la fondation de l'alliance. *Elle repose sur un credo plutôt que sur la vie.* Dans le Nouveau Testament nous trouvons indiquées deux conditions d'union. L'une est l'action pratique, l'autre la conviction spirituelle. Lorsque les disciples voulurent défendre à un de leurs rivaux, qu'ils ne connaissaient pas, de chasser les démons au nom de Jésus, le Seigneur dit : « Ne le lui défendez pas, car il n'y a pas d'homme qui puisse accomplir un miracle en mon nom et parler mal de moi aussitôt après. »

Maintenant personne sans doute ne songerait à restreindre ce principe à l'accomplissement d'un miracle. A la vérité, une application aussi étroite du principe est écartée en même temps par une autre parole du Seigneur disant que même un verre

d'eau froide donné en son nom ne perdra certainement pas sa récompense. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que si deux hommes sont poussés à la pratique de la justice par une inspiration provenant de la personne ou de la parole de Christ, ils ont entre eux un lien d'union vivante ? Et ce qui est vrai pour deux hommes doit l'être pour vingt mille ou pour deux millions. L'autre condition essentielle d'union consignée dans le Nouveau Testament, celle de l'affection spirituelle, est affirmée dans ces paroles de saint Paul : « Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment sincèrement le Seigneur Jésus-Christ. » Le principe impliqué ici est que si deux hommes sont poussés à admirer et à respecter le caractère et la mission de Christ, ils ont un lien qui les rend consciemment susceptibles de la même grâce céleste. Ici encore ce qui est vrai pour deux hommes l'est aussi pour vingt mille et doit l'être pour deux millions.

La catholicité de la vraie Eglise doit être fondée sur ces principes. Les dogmes ont leur valeur, et les principes doivent être discutés ; mais si on leur permet d'entrer en conflit avec les conditions sacrées d'union consignées dans le Nouveau Testament lui-même, ils provoquent cette malédiction sectaire qui, dans les temps modernes plus encore que dans les temps anciens, a maintenu l'Eglise divisée et faible en face de la faiblesse spirituelle qui existe en hauts parages. L'objection à un point de vue tel que celui-ci est sans doute qu'un credo est essentiel à la chrétienté, et que si nous ne conservons pas le credo, nous perdons la chrétienté. Mais si le credo est la vérité nous n'avons rien à craindre pour lui. Il prouvera sa valeur à chaque âme loyale et il est aussi indestructible que les lois de la nature elle-même. Mais comme un credo doit s'adapter à l'acceptation humaine et que les variétés du développement mental sont infinies, il doit souvent arriver qu'une demi-douzaine d'hommes soutiennent essentiellement le même credo, tandis qu'ils pensent défendre six credos différents, à cause de divergences dans l'interprétation des termes. Dans un cas pareil leur unité est manifestée par leur conduite pratique et par leurs affections spirituelles. Le principe que nous défendons c'est que le credo chrétien sera finalement bien mieux

sauvegardé, si nous pouvons maintenir réunis tous les hommes de vie et d'esprit chrétien, que si nous les parquons en camps hostiles à cause de leurs divergences dans l'interprétation du credo chrétien. Si quelques-uns tombent dans l'hérésie on ne les ramène ni par des persécutions physiques ni par des persécutions morales. Aucun boîcottage ne réussira à les ramener dans l'unité du troupeau. Mais si leur conduite est chrétienne, si leurs convictions spirituelles sont chrétiennes, en reconnaissant cordialement tout cela par leur admission à la communion, ils seront maintenus près du centre commun de la maison paternelle.

Et si la vie commune de cette maison ne moule pas leur esprit conformément à l'opinion dominante, cela doit provenir, soit de quelque défaut inévitable de leur intelligence, pour lequel ils ne méritent pas d'être punis, soit de ce qu'ils ont aperçu quelque lumière nouvelle qu'il serait également profitable à leurs frères d'apercevoir.

(Trad. du *Christian World*, du 30 sept. 1886.)

BULLETIN

THÉOLOGIE

R. A. Lipsius. — Compte rendu de la littérature théologique de l'année 1885[1].

On a pu craindre un instant que par suite de la mort prématurée de son premier rédacteur, M. le professeur Pünjer, et de l'écoulement insuffisant des précédents volumes, ce très utile répertoire annuel de la littérature théologique ne fût condamné à disparaître après une existence de quatre années. Heureusement ces fâcheuses prévisions ne se sont pas réalisées. Un autre éditeur s'est mis à la brèche, et M. le professeur Lipsius, d'Iéna, a bien voulu recueillir la succession de son défunt collègue.

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit précédemment (*Revue de théologie et de philosophie*, 1883, pag. 402 sqq.) du plan et du but de ce *Jahresbericht* ainsi que de son incontestable utilité. Constatons seulement que rien n'a été épargné pour le perfectionner et le compléter. Il a été rendu ou, tout au moins, tenu compte d'environ 2800 publications de tout genre, provenant de 2150 auteurs. Sur ce nombre on compte environ 295 travaux provenant de près de 260 auteurs de langue française, tant français que suisses ou belges, tant protestants que catholiques ou israélites. Au lieu de 412 pages qu'avait le précédent volume, celui-ci en compte 566. Il est vrai que le coût de l'ouvrage a augmenté à proportion : de 8 marcs le prix est monté à 10. Ce n'est que justice, et pour la richesse de renseignements, indispensables à un

[1] *Theologischer Jahresbericht*, herausgegeben von R. A Lipsius. Fünfter Band enthaltend die Litteratur des Jahres 1885. — Leipzig, 1886, Georg Reichardt Verlag ; London, Willams and Norgate.

homme d'étude, que fournit le livre, ce prix n'a rien d'exagéré. Afin d'en rendre la lecture plus commode et la circulation plus facile aux abonnés collectifs, aux membres des « bibliothèques circulantes », on a eu soin de disposer le volume de manière à pouvoir être coupé en quatre fascicules correspondant aux quatre grandes divisions usuelles de la science théologique.

Disons en terminant que le personnel des collaborateurs a subi quelques changements. Sans parler du vide regrettable causé par le décès de M. Pünjer, deux de ses anciens compagnons d'œuvre se sont retirés, savoir MM. Benrath, qui s'occupait des travaux relatifs à l'histoire de l'Eglise de 1517 à 1700, et Bassermann, à qui était dévolue la plus grande partie de la théologie pratique. Ce dernier a été remplacé par M. le pasteur Ehlers de Francfort; M. Benrath par M. Nippold, bien connu de nos lecteurs. Quant à M. Pünjer, les nombreuses branches qu'il avait à sa charge ont été réparties entre MM. Furrer de Zurich (histoire des religions), Lipsius (encyclopédie, philosophie religieuse, apologétique, symbolique), Marbach à Eisenach (morale) et Kind à Iéna (sociétés religieuses et missions). Une nouvelle section a été crée dans le département de la théologie pratique, celle de « l'art ecclésiastique » ; rapporteur M. Hasenclever à Brunswick. Le nombre total des collaborateurs a été de quinze pour l'année 1885. H. V.

A. L. Herminjard. — Correspondance des réformateurs. Tome septième[1].

Après un intervalle de trois années seulement, nous voici en possession d'un nouveau volume de cette œuvre monumentale. Il porte la date de 1886. Que ce soit de propos délibéré ou qu'il y ait simple coïncidence, le fait est que ce volume est venu à point pour clore et pour couronner la série, peu nombreuse du reste, des ouvrages publiés à l'occasion du 350e anniversaire de la Réforme à Genève et dans le Pays de Vaud.

Ce serait répéter des choses que tout le monde sait et qui ont été

[1] *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, recueillie et publiée, avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques par A.-L. Herminjard. Tome septième (1541-1542) avec un index alphabétique des noms. — Genève, Bâle, Lyon, H. Georg, libraire-éditeur. Paris, G. Fischbacher, 1886. — 546 pages.

dites vingt fois par les voix les plus autorisées, que de vouloir faire l'éloge de cette savante publication. On se convaincra une fois de plus, en étudiant ce tome septième, de la vérité de ce que nous disions il y a trois ans en annonçant le précédent volume, à savoir que la *Correspondance des Réformateurs* de notre éminent compatriote est loin d'avoir été rendue superflue par le *Thesaurus epistolicus calvinianus* publié dans le *Corpus Reformatorum*. A supposer même — ce qui n'est pas le cas — que le choix des lettres et leur texte fussent identiques, les notes historiques et biographiques dont M. Herminjard a enrichi son recueil lui donneraient, à elles seules, une valeur qu'on ne saurait assez apprécier. Ce commentaire atteste une érudition colossale, ou plutôt, il y a là mieux que de l'érudition. Il y a une connaissance intime des hommes et des choses. Avec la science il y a du *pectus*. Et ce qui est plus admirable peut-être que l'abondance, l'exactitude, la variété des renseignements, c'est l'extrême circonspection dans les cas douteux, la sage réserve en matière de conjectures. Cette vertu n'est pas ce qui inspire au lecteur le moins de confiance et de sécurité.

Les lettres publiées dans le présent volume vont du 9 janvier 1541 au 24 avril 1542, c'est-à-dire qu'elles se rapportent à la fin de la troisième des périodes établies par M. Herminjard (depuis la publication de l'*Institution chrétienne* de Calvin jusqu'à l'acceptation des *Ordonnances ecclésiastiques* à Genève, 1536-1541) et au commencement de la quatrième (depuis la date indiquée jusqu'à la ruine du parti des Libertins, 1541-1555). Il suffit de rappeler quelques-uns des événements qui rentrent dans le cadre de ces seize mois pour faire pressentir l'intérêt de la correspondance datant de cette époque : le pastorat intérimaire de Viret à Genève ; la diète et le colloque de Ratisbonne ; la persécution des évangéliques de France et l'intervention en leur faveur des protestants d'Allemagne ainsi que des cantons réformés ; le zèle que Calvin déploie en vue de la conclusion d'une alliance entre François Ier et les princes protestants ; le retour du réformateur de Strasbourg à Genève ; les troubles qui éclatent à Neuchâtel à la suite d'un sermon de Farel, etc.

Le nombre des pièces publiées est de 175, ou plus exactement de 173 (deux pièces dont le texte ne s'est pas retrouvé, mais dont la date est connue, n'étant indiquées et numérotées que pour mémoire dans leur ordre de date, numéros 954 et 1079). Il faut y ajouter les pièces, au nombre de 13, relatives aux années 1530-1541, qui sont réunies dans l'Appendice.

De ces 186 lettres de toute sorte, tant officielles que particulières, pas moins de *74* étaient *inédites*, dont 17 de Pierre Toussain de Montbéliard, 4 de Farel, une de ses adversaires neuchâtelois et une de ses partisans, adressées l'une et l'autre aux magistrats bernois, 2 de Bucer, 2 de Martin Frecht, le pasteur d'Ulm, 2 de Christophe Fabri, dit Libertet, de Thonon, une de Viret, une de Simon Sultzer à Calvin, etc.; sans compter les pièces en assez grand nombre émanées de corps politiques et ecclésiastiques. Ce sont les archives et les bibliothèques des villes suisses qui ont fourni la plupart de ces *anecdota*, en première ligne les archives de Berne et la bibliothèque des pasteurs de Neuchâtel. Aussi est-ce « à messieurs les pasteurs et ministres neuchâtelois » que l'auteur a fait hommage de ce volume. D'autres pièces, et d'entre les plus intéressantes, proviennent de collections particulières qui se sont généreusement ouvertes à l'infatigable investigateur. C'est également à l'obligeance d'un de ses amis, M. Alfred Bovet, à Valentigney, qu'est dû le fac-similé de l'écriture de Théodore de Bèze qui accompagne le texte d'une des deux lettres de ce futur collaborateur de Viret et de Calvin.

Parmi les pièces qui figurent dans l'Appendice, nous signalerons les cinq lettres de l'an 1533 concernant les Vaudois de la Provence et leur inquisiteur Jean de Roma. Ces documents d'un haut intérêt se trouvent aux Archives nationales, et c'est M. Henri Bordier qui les a tirés de leur cachette pour les communiquer à l'auteur de la *Correspondance*.

Notons enfin, dans les additions et corrections par lesquelles se termine le volume, la reproduction de quelques lettres conservées aux archives d'Etat de Modène, qui ont ou pour auteur ou pour objet François Richardot, ce chapelain de la duchesse de Ferrare si gravement accusé par Calvin dans la lettre qu'il écrivait à cette princesse en octobre ou novembre 1541. « Quand, disait M. le professeur H. Lecoultre dans son mémoire sur *le séjour de Calvin en Italie* qui a paru dans cette Revue l'année dernière (pag. 189), quand M. Herminjard aura publié et commenté cette importante lettre (de Calvin), nous serons sans doute beaucoup plus édifiés sur maître François. » Les pièces transmises par le chevalier Foucard, directeur des archives modénaises, jointes aux notes par lesquelles M. Herminjard a éclairci la dite lettre de Calvin, sont en effet de nature à nous faire connaître le fort et le faible de ce personnage qui se disait le grand ami du réformateur dans le temps même où

celui-ci le dénonçait à la duchesse comme indigne de sa confiance.

En quittant ce volume, digne à tous égards de ses devanciers, il ne nous reste qu'à dire : *Vivat sequens !* Et pour qu'il en soit ainsi, que Dieu conserve à son auteur force et santé ! H. V.

A.-H. Franke. — L'Ancien Testament chez saint Jean [1].

De tous les problèmes de la critique sacrée, le plus important et le plus délicat est bien celui de l'évangile selon saint Jean. La solution qu'on lui donne repose la plupart du temps sur des raisons dogmatiques, et elle exerce une influence décisive sur les conceptions générales des théologiens. A peu de chose près l'authenticité de cet évangile est une question de foi. Nous n'entendons pas par là supprimer toutes les difficultés, toutes les obscurités historiques et dogmatiques. Elles sont réelles et demandent une étude approfondie. Mais cette étude, pour être impartiale et solide, doit être une œuvre de foi autant que d'érudition. Entreprise dans un esprit vraiment large et chrétien, elle conduira, nous semble-t-il, infailliblement, tout en faisant la part de l'individualité de l'auteur, à établir l'authenticité de ses écrits. On ne saurait en effet séparer l'évangile des épîtres. Le même souffle les traverse, la même inspiration d'amour et de sainteté les a produits, la même personnalité puissante leur a imprimé son cachet. Apprendre à connaître cette personnalité, chercher à entrer dans son esprit, à comprendre son développement, à se rendre compte de son éducation religieuse, ce sera faire un grand pas dans l'intelligence de son œuvre. Ce grand pas, M. Franke le fera franchir à tous ceux qui le prendront pour guide. Son livre a précisément pour but de nous faire connaître saint Jean, le disciple que Jésus aimait.

Il fut de mode pendant un temps, sous l'influence de la philosophie de Hegel, de faire de l'auteur du IVe évangile le représentant de l'universalisme chrétien, de le considérer comme brouillé à mort avec les Juifs et ne connaissant l'Ancien Testament que juste assez pour le combattre ou le contredire. Acceptant ces prémisses, l'école de Tubingue en a tiré la conclusion ; elle a décrété que cet auteur était un gnostique du IIe siècle. On connaît le reste. Tout cet échafaudage s'écroule en présence des textes impartialement con-

[1] *Das Alte Testament bei Johannes.* Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften von Lic. A. H. Franke. Göttingen, 1885. V et 316 pages.

sultés. Mais pour couper le mal par la racine, il importait de montrer qu'il n'y a pas entre le quatrième évangile et l'Ancien Testament l'antagonisme que la critique avait cru trouver ; que bien au contraire, il y a entre eux un rapport très étroit. Etablir ce rapport, c'est rétablir l'auteur de l'évangile dans le cercle des apôtres. Plusieurs théologiens ont déjà traité ce sujet. M. Franke, après eux, s'est mis à l'étude de cette question avec son talent et ses vastes connaissances bibliques et critiques.

Son travail, que nous annonçons un peu tardivement, se divise en trois parties. Le but de la première est de montrer que saint Jean est un Israélite aimant son peuple, croyant à la révélation positive de Dieu dans l'ancienne alliance, et persuadé que cette révélation se trouve contenue dans l'Ancien Testament. La seconde partie est consacrée à déterminer l'influence que l'Ancien Testament a exercée sur les conceptions théologiques de l'apôtre. C'est une étude de théologie biblique comparée. Après s'être occupé des vérités évangéliques communes à Jean et aux autres apôtres (Dieu et le monde, l'eschatologie et les idées messianiques), l'auteur expose les doctrines spécifiquement johanniques : la communion avec Dieu par Christ et la vie éternelle, la révélation du Père par le Fils, l'expiation par le sang de Christ, le commandement de l'amour. Enfin dans la troisième partie M. Franke recherche les rapports entre le texte de l'Ancien Testament et les écrits de saint Jean. Il y relève, outre les citations directes au nombre de vingt, un nombre considérable d'allusions, de rapprochements dont quelques-uns ne sont indiqués que par un seul mot. Il y aurait beaucoup à vérifier, à élaguer peut-être dans ce chapitre. Nous ne pouvons entrer dans le détail ; deux exemples, auxquels l'auteur semble tenir, suffiront pour expliquer notre pensée. Pourquoi vouloir absolument retrouver 1 Jean V, 18-20 dans Jér. XXIV, 7 (comp. la traduction des LXX) ? Ne peut-il pas y avoir tout aussi bien allusion à Ezéch. XXXVI, 26-27 ; XXXVII, 11-14 ? Pourquoi chercher l'inspiration de Jean VII, 24 dans Zach. VII, 9, plutôt que tant d'autres passages des psaumes, des prophètes, où la même pensée est exprimée et les mêmes termes employés ? L'auteur nous semble par-ci par-là trop minutieux ; ses rapprochements, tous intéressants, sont parfois ingénieux.

Nous avons néanmoins admiré sans réserve la connaissance étonnante des écrits de saint Jean, dont l'auteur fait preuve dans son travail, les comparaisons frappantes qu'il sait trouver. M. Franke

se meut avec non moins de facilité dans le domaine de la critique. Il a tout lu, tout étudié ; il sait tout ce qui a été écrit sur son sujet. Peut-être ce bagage l'encombre-t-il parfois. En effet, pourquoi relever tout ce que MM. Scholten, Thoma, etc. ont dit ? Le besoin de polémiser, de rectifier et de chanter victoire aux dépens d'un adversaire qui ne peut se défendre, a allongé bien inutilement les beaux commentaires de M. Godet ; il se retrouve dans l'ouvrage qui nous occupe, et franchement nous le regrettons. Faire une œuvre plus indépendante, tracer un tableau plus direct des rapports de saint Jean avec l'Ancien Testament, ç'aurait été, nous paraît-il, s'assurer un succès, une influence plus durables.

Cela soit dit sans vouloir en rien diminuer le mérite de ce livre. Il se présente du reste aux lecteurs de cette revue, recommandé par des voix plus autorisées que la nôtre. La première partie de ce travail a valu à son auteur le grade de licencié, et sa double nomination de docteur en théologie et de professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Kiel, est une juste reconnaissance de son talent et de sa science. Espérons qu'avant longtemps, nous aurons le plaisir de voir paraître la suite naturelle de ce travail, un commentaire sur les écrits de saint Jean. Notre auteur est aussi bien préparé que qualifié pour entreprendre cette œuvre de piété et de science.

En attendant nous recommandons chaleureusement le volume dont nous avons parlé. Si sa lecture n'est pas toujours facile, à cause du grand nombre des citations et des renvois, tous ceux qui prendront la peine de l'étudier y trouveront un réel et durable profit, et remercieront avec nous son auteur.

ALF. L.

REVUES

DEUTSCH-EVANGELISCHE BLÆTTER

Revue du protestantisme allemand par Willibald Beyschlag.

Onzième année, 1886.

Voici la table des principales matières traitées dans les douze livraisons de cette Revue consacrée à la défense des principes et des intérêts du protestantisme évangélique allemand. Nous les rangeons sous quelques titres généraux. Les chiffres romains indiquent la livraison.

Histoire et biographie : *Alb. Wolters* : Guillaume d'Orange, II. — *Nasemann :* Cromwell, III. — *K. Pahnke :* Paul Gerhard et ses

cantiques, III. — *Pfundheller :* Thorwaldsen, sa vie et ses œuvres, IV, V. — *R. Weitbrecht :* Jean-Valentin Andreae, IX. — *Franz Jacobi :* La tragédie de Thorn en 1724, X. — *K. Schulz :* La jeunesse de Charles-Quint et les premières années de son règne, X. — *Hermens :* Les Vaudois en Poméranie et dans la Marche, X.

Catholicisme romain : *Fridolin Hoffmann :* La foi soi-disant « plus intense » au sein de la chrétienté romaine, I. — Quelques traits de la vie claustrale, IV. — Etat moral de la principauté qui a sainte Dévote pour patronne (Monaco), VIII. — *Bacmeister :* Caractéristique du catholicisme moderne, II. — *Förster :* Missions catholiques et missions évangéliques parmi les païens, I. — *R Weitbrecht :* La littérature allemande envisagée à la lumière du catholicisme romain, II.

Questions ecclésiastiques actuelles : *W. Beyschlag :* La « plus grande liberté » de l'Eglise évangélique, d'après le modèle romain, VI. — Le principe prussien de la « parité, » XI. — *Const. Rössler :* Unité nationale et morcellement ecclésiastique, VII. — *Jacoby :* L'office épiscopal et l'Eglise évangélique, XII. — *Greeven :* L'Eglise évangélique est-elle comprise dans la paix qui a mis fin au « Kulturkampf ? » XII.

Sujets divers : *W. Beyschlag :* Impressions d'un allemand pendant un voyage en Italie, VI. — *Hermens :* Le 25e anniversaire de l'Eglise évangélique de Hohenzollern, VI. — *Schrader :* Le caractère évangélique de notre école populaire, VIII. — *Th. von der Goltz :* Les devoirs sociaux de l'individu, IX. — *J.-G. de Hoop-Scheffer*, traduit par *F. Nippold :* Liberté de conscience et tolérance. Discours prononcé à l'anniversaire de l'université d'Amsterdam, X. — *Göbel :* L'Eglise évangélique allemande en Amérique et son avenir, XII.

Comptes rendus : de l'Histoire des dogmes de Harnack, par *H. Loofs*, III ; — des Sept livres sur l' « Una sancta » (contre les luthériens séparatistes) de Wangemann, par *Baumann*, V. — de l'Essence de la religion de W. Bender, par *Mettgenberg*, VII, avec réponse de M. *Bender*, IX.

En outre, chaque livraison renferme une chronique ecclésiastique par le rédacteur en chef.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome VIII. Quatrième livraison.

Victor Schultze : Recherches sur l'histoire de Constantin le Grand (fin). — *Gottschick :* La doctrine de l'Eglise de Hus, Luther et Zwingli (fin). — Table.

Theologische Studien aus Würtemberg

Quatrième livraison de 1886.

Schröder : Réplique à l'article de M. Jehle sur la « luthéranité » de la Bible revisée (fin). — *Fischer :* Rom. II, 13 et suiv. — *Färber :* La doctrine du baptême dans le « Confirmationsbüchlein » wurtembergeois (de 1730), et ses sources. — *Reuss* (Dr en méd.) : Loi naturelle et miracle. Etude d'un laïque. — *Rieker :* Le rapport chronologique entre la résurrection de Christ et son ascension. — *E. Hertlein :* A propos de Ps. LXXXII. — *Nestlé :* Minuties (18 : la division du décalogue dans les plus anciens manuscrits bibliques de l'Eglise).

Première livraison de 1887.

Rieker : Le droit en vigueur dans le Wurtemberg, relativement au gouvernement de l'Eglise par le prince. — *Jäger :* Jésus et les Davidides. — *Haller :* La sainte cène et le repas pascal.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Août 1886.

Th. Zahn : Etudes apocalyptiques. V. — *F. Zimmer :* Gal. VI, 16. — *H. Behm :* Le légalisme chrétien des Pères apostoliques. II. — *F. Biehler :* La doctrine de la justification de Thomas d'Aquin et les décrets du concile de Trente. — *W. Gussmann :* « Reipublicæ christianopolitanæ descriptio. » III. (En souvenir du 300e anniversaire de Jean-Valentin Andreæ.)

Septembre.

F. Zimmer : La forme épistolaire propre au Nouveau Testament. — *H. Behm :* Le légalisme chrétien des Pères apostoliques. III. — *W. Gussmann :* « Reipublicæ christianopolitanæ descriptio. » IV. — *J.-S. Büttner :* Notre foi en la puissance de la parole divine et son importance pour notre ministère. — *F. Hort :* Composition et histoire de la Liturgie du duc Henri de Saxe (de 1539 et 1540).

Octobre.

Paul Ewald : Math. V, 17-19. — *Georg Müller :* Etudes sur les prédicateurs de la cour de Saxe. I. Caspar Füger. — *W. Gussmann :* « Reipublicæ christianopolitanæ descriptio. » V (fin). — *Heinzelmann :* Contribution à l'histoire de l'administration scolaire en Prusse. (A propos des « Souvenirs et expériences » du Dr L. Wiese.)

Novembre.

H. Gebhardt : Le ciel dans le Nouveau Testament. — *H. Behm :* Remarques sur Didaché IX, 2. — *H. Schmidt :* La théologie de Ritschl : son importance et sa place au milieu des tendances dog-

matiques de l'époque actuelle. — *Heinzelmann :* Fin de l'article relatif à l'administration scolaire en Prusse.

Décembre.

E. Höhne : Les trois principaux noms du peuple juif dans le Nouveau Testament. — *A. Zahn :* Les commencements de l'âge apostolique. — *Georg Müller :* Etudes sur les prédicateurs de la cour de Saxe. II. Jérôme Opitius. — *Chr. Ern. Luthardt :* Controverse ritschlienne. (A propos de l'ouvrage de M. W. Hermann sur les « relations du chrétien avec Dieu. ») — La « théologie morale » du P. Gury.

Beweis des Glaubens

Octobre 1886.

R. F. Grau : Du règne de Dieu. — *R. Bendixen :* Beck comme apologète (fin). — *C. A. Wilkens :* J. Séb. Bach (suite). — Mélanges apologétiques.

Novembre.

Brachmann : La théologie de Ritschl. II. — *Grau :* Du règne de Dieu (suite). — *Wilkens :* J. Séb. Bach (suite). — Mélanges.

Décembre.

Grau: Du règne de Dieu (fin). — *Wilkens :* J. Séb. Bach (fin). — Mélanges. — *Gust. Junker* (pasteur méthodiste à Brême) : Réclamations au sujet des appréciations dont le méthodisme a été l'objet dans un article de la livraison de janvier sur l'Eglise et les sectes.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Quatrième livraison de 1886.

Gelzer : Détermination chronologique des « Notitiæ episcopatuum » de l'Eglise d'Orient (fin). — *F. Nippold :* Les grands courants dans la littérature interconfessionnelle de notre temps. — *Ern. Nöldechen :* Le « De Pallio » de Tertullien, une satire de l'empire en 209. — *L. Paul :* De la doctrine du Logos dans Justin martyr. — *R. A. Lipsius :* Notes complémentaires sur le fragment de la Passio Pauli. — Table des matières des douze premières années.

Revue théologique (de Montauban)

Juillet-Septembre 1886.

A. Matter : Les rapports de la religion naturelle et du christianisme. — *E. de Pressensé :* La religion de Zoroastre. — *J. Monod :* M. le professeur Nicolas. — *Alex. Westphal :* Les origines de la co-

lonisation allemande. — *J. Monod :* Notes homilétiques. Le prophète Amos. — Thèses soutenues à Montauban en juillet 1886. — Revue bibliographique. — Correspondance (M. *Edm. Stapfer*).

Octobre-Décembre.

C. Bruston : Les progrès de l'assyriologie. — *Wabnitz :* Concours triennal de théologie (1883-1886). — *C. Ducasse:* Le trait distinctif de la morale chrétienne et l'enseignement de la morale dans les écoles. — *R. Chatelanat:* A propos de deux Pharaons. — *Alex. Westphal :* Les origines de la colonisation allemande (suite). — *Réveillaud :* La méthode expérimentale et la science de la religion. (Extrait de l'introduction à la traduction française de Drummond : « Les lois de la nature dans le monde spirituel.) »

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Quatrième livraison de 1886.

E. Güder : Rapports et différences entre Royaume de Dieu et Eglise, spécialement en ce qui concerne l'exercice de la charité chrétienne (fin). — *Bretschger :* Exposé et critique des essais d'une morale fondée sur l'égoïsme. — *J. M. Usteri :* Pour servir à l'explication des paraboles de Jésus. — Bulletin.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft

Quatrième livraison de 1886.

Arndt : La mission envisagée comme un œuvre nationale. — *R. Hotz :* Les colonies allemandes en Afrique. II. — *Happel :* L'activité missionnaire d'E. Faber en Chine. — *Rich. Lesser :* L'œuvre missionnaire dans la Nouvelle-Guinée. — Bulletin. — Revue des missions : l'Australie et les îles du Pacifique, par *O. Horn.* — Nouvelles de la Société protestante générale des missions.

Zeitschrift für praktische Theologie

Quatrième livraison de 1886.

Aug. Baur : L'homilétique de Schleiermacher et de son école jusqu'à nos jours. — *F. Spitta :* Les prières pour la sainte Cène de la « Doctrine des douze apôtres » et les actes liturgiques par lesquels se termine le culte solennel dans les églises évangéliques (de Prusse). — *P. Kirmss :* Réponse à M. Jülicher touchant les sermons imprimés. — *R. Ehlers :* Sermon de Pentecôte, sur Rom. V, 5. — *H. Eltester:* Matériaux catéchétiques. III. Le troisième commandement (resp. le quatrième). — *Siegfried:* Discours (sur Gal. I, 10-12) à l'occasion de l'admission de nouveaux membres au séminaire homilétique et catéchétique de l'université de Iéna. — Bulletin.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Seconde moitié de 1886.

Bœthgen : Description du manuscrit syriaque « Sachau 131 » de la bibliothèque royale de Berlin (renfermant divers apocryphes, pseudépigraphes, légendes, etc., et une apocalypse d'Esdras touchant la durée de la domination de l'islam, dont l'auteur de l'article reproduit le texte avec traduction allemande). — *Altschüller :* Quelques remarques critiques sur le texte de l'Ancien Testament. — *Schreiner :* Contribution à l'histoire de la prononciation de l'hébreu. — *Kautzsch :* Miscellanées. — *Bœthgen :* Dix-sept psaumes maccabéens, selon Théodore de Mopsueste. — *Stade :* Le prétendu équivalent araméen et assyrien de la מלכת השמים mentionnée dans Jér. VII et XLIV. (Réponse à M. Eberh. Schrader.) — Bibliographie.

Revue philosophique

Octobre 1886.

G. Séailles : L'origine et les destinées de l'art. — *G. Sorel :* Sur les applications de la psycho-physique. — *L. Carrau :* La philosophie religieuse de Berkeley. — *G. Tarde :* Avenir de la moralité. — *A. Penjon :* Travaux récents sur la psychologie d'Aristote (par MM. Chaignet, Knauer et Wallace). — Analyses et comptes rendus. — Périodiques étrangers (anglais).

Novembre.

Paul Souriau : La conscience de soi. — *Paulhan :* Le devoir et la science morale (premier article). — *Dunan :* Le concept de cause. — *H. Bergson :* De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme. — *Binet* et *Delbœuf :* Les diverses écoles hypnotiques. Analyses et comptes rendus. — Périodiques (italien). — Société de psychologie physiologique. *Paulhan :* Note sur la combinaison des images consécutives.

Décembre.

Pierre Janet : Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué. — *G. Le Bon :* Application de la psychologie à la classification des races. — *L. Arréat :* Sexualité et altruisme. — *Paulhan :* Le devoir et la science morale (fin). — Analyses, etc. — Périodiques (allemands.) — Société de psychologie physiologique. *A. Ruault :* Le mécanisme de la suggestion mentale. *Babinski :* Transfert d'un sujet à un autre sous l'influence de l'aimant.

UN LAÏQUE ÉCOSSAIS PIEUX ET HÉRÉTIQUE

PAR

J.-F. ASTIÉ

I

L'hérétique.

On ne saurait tout mettre dans un titre. Celui-ci a donc besoin d'être complété. Pour bien saisir la physionomie de notre laïque pieux et hérétique, il convient d'ajouter qu'il est membre de l'Eglise libre d'Ecosse qui passe pour stricte entre toutes.

A dire le vrai cependant, notre laïque professe sur la nature de l'Eglise des principes qui, à la rigueur, le mettent au-dessus, sinon en dehors d'elles toutes. Il ne croit pas à l'institution divine de l'Eglise; il se borne à voir en elle un fruit social inévitable du christianisme. Il est naturel, convenable, que ceux qui croient en Jésus-Christ s'unissent entre eux, comme le font les hommes qui ont un but commun dans la vie, en fondant des sociétés savantes, politiques, commerciales et autres.

Mais la faute de l'Eglise chrétienne, faute qui remonte au tout commencement, a été de confondre de pareilles corporations avec cette communauté invisible, reconnaissable seulement d'une façon partielle, dont les membres sont en sympathie avec l'esprit de Jésus-Christ. Jésus lui-même n'avait aucune idée d'une pareille société constituée représentant son royaume. « Mon royaume n'est pas de ce monde, » dit-il. Et sa parabole du jugement dernier semble indiquer qu'il tenait pour

ses disciples tous ceux qui, comme lui, étaient animés du désir de soulager les maux de l'humanité souffrante, même sous la forme la plus simple.

Ce retour à l'idée que le Seigneur lui-même avait de l'Eglise est le moyen radical de couper court à l'esprit sectaire, d'en finir avec les querelles ecclésiastiques, singulièrement déplacées dans le protestantisme. Il n'y a pas de type d'Eglise, chaque groupe de fidèles s'organise à sa manière; elles sont les unes et les autres les sections, les fractions d'un même tout; rien de plus inconvenant donc que les accusations d'être des sectes qu'elles n'ont pas encore perdu la mauvaise habitude de se renvoyer l'une à l'autre.

Bien que toutes nos institutions chrétiennes reposent plus ou moins sur une base fausse, notre devoir n'est pas de travailler à les renverser, mais d'en tirer le meilleur parti possible pour le bien. Chacun débute par être membre d'une secte, mais il doit faire effort pour s'élever plus haut et pour pénétrer peu à peu dans un cercle plus large de fraternité. Jésus-Christ a plusieurs brebis qui n'appartiennent pas à ce troupeau particulier que le monde appelle les chrétiens.

Un homme qui n'admet le droit divin d'aucune Eglise particulière ne peut s'exagérer la valeur de la tradition dogmatique d'elles toutes. Les diverses Eglises du passé se valent : elles ont le tort commun d'être des Eglises dogmatiques, c'est-à-dire persécutrices. La papauté, le libre examen, les presbytériens sont animés du même esprit. Si votre jugement privé n'arrive pas à des résultats d'accord avec les symboles, les confessions de foi, vous êtes destitué; on exhorte les gens à vous fuir comme un hérétique, un sceptique, un libre penseur dont la société est dangereuse. Vous avez beau mener une vie pure, avoir une conduite irréprochable; on dira que justement tout cela vous rend plus dangereux. Si votre divergence est tenue pour sérieuse vous êtes exclu de la communion de l'Eglise. Voilà l'instrument de persécution à l'usage des protestants. Il est tout aussi efficace pour produire des hypocrites que les tortures mêmes de l'inquisition romaine. Aussi longtemps que le drapeau de la communauté chrétienne dépendra des opinions

humaines, notre Ecossais ne peut voir une différence appréciable en principe dans le fait que ces hommes constituent le concile de Trente ou l'assemblée de Westminster. C'est dans ce dogmatisme de toutes les Eglises, dit notre laïque, que réside l'esprit de l'antéchrist dont il est si souvent question dans le Nouveau Testament.

Ce dogmatisme invétéré des Eglises a pour résultat de compromettre la théologie aux yeux des autres sciences. Les objections du monde portent non pas essentiellement contre l'étude de la théologie elle-même, mais contre la forme que prennent ordinairement les études théologiques. L'étude des œuvres de Dieu a quelque chose de mystérieux ; l'étude de Dieu lui-même et de ses relations avec l'humanité est de toutes la plus mystérieuse. Ceux qui enseignent les sciences ordinaires admettent le mystère ; ils reconnaissent que les conclusions admises aujourd'hui peuvent être renversées par les recherches qu'on fera demain.

Il en est tout autrement des théologiens en général. Ils maintiennent que leurs idées ne sauraient admettre de contradiction. Les études nouvelles peuvent sans doute, à leur sens, ajouter beaucoup à ce qu'on connaît déjà. Mais rien d'important et d'acquis ne saurait être changé. On permet à peine à un homme d'enseigner s'il ne prend l'engagement de s'abstenir de modifier sérieusement les conclusions déjà admises. Une connaissance scientifique est-elle opposée aux conclusions de la théologie ? L'homme scientifique est *eo ipso* déclaré être dans le faux. Et, bien que depuis des siècles les théologiens ne cessent de battre en retraite devant les progrès de la science, ils se croient toujours aussi inébranlables dans leur position que du temps de Galilée.

Les hommes d'étude ne sauraient blâmer les théologiens de ne pas avoir fait des découvertes scientifiques. Ce dont ils se plaignent c'est de voir les théologiens employer leur influence à faire repousser les découvertes, si elles semblent en désaccord avec la doctrine établie. Quant à moi, dit notre laïque, j'estime que la théologie est le plus intéressant de tous les champs de recherches, à condition qu'elle use de la même

liberté accordée à toutes les autres sciences. Mais si l'homme d'étude est contraint de respecter les opinions des siècles passés, plus qu'elle ne semblent le mériter d'après leur nature intrinsèque, cette étude est sans profit aucun, sinon nuisible.

Ma grande objection contre la position prise généralement par la théologie est la suivante : elle prétend conférer une valeur immuable, infaillible aux conclusions d'hommes faibles ; elle tente de réduire les relations si diverses de l'homme avec un Dieu infini aux mesquines limites d'un système étroit, ne voyant qu'un seul côté des choses.

Notre Ecossais n'est pas seulement un laïque hérétique quelque peu théologien, il a même une pointe d'esprit philosophique : non content de signaler le mal, il remonte aux causes. Si la théologie, qui était jadis la reine des sciences, est aujourd'hui mise à l'index ; si ceux qui s'en occupent sont traités un peu comme des archéologues, scrutant les arcanes d'une science occulte, scellée pour le vulgaire ; si après avoir dans les grands jours marché à la tête de l'humanité, elle s'entend traiter de sabot, d'écrevisse, elle ne doit s'en prendre qu'à elle seule. Oubliant qu'elle n'est, après tout, qu'une science humaine des choses divines, elle a prétendu se donner comme une science divine, définitive, infaillible des choses divines et humaines. Dès l'instant où elle se donne comme une science divine inspirée, la théologie abdique son caractère humain ; elle ne doit pas s'étonner qu'on tende toujours plus à la ranger parmi les curiosités comme l'alchimie, devant laquelle on passe en levant les épaules.

D'après notre laïque, la théologie protestante aurait commis cette faute qui, après l'avoir isolée et mise au ban des sciences, risque de la perdre définitivement, en substituant l'autorité dogmatique, intellectuelle de la Bible à l'autorité de l'Eglise. « Cela ne fait pas la moindre ombre d'un doute, dit-il, il y a un protestantisme suspect qui fait reposer sa foi sur l'autorité de la Bible, comme le catholique fait reposer la sienne sur l'autorité de l'Eglise. »

L'erreur commune aux catholiques et à beaucoup de protestants c'est l'idée d'autorité extérieure. Il n'y a pas, il ne

peut y avoir d'autorité extérieure en matières intellectuelles. Voici ce qu'il entend par cette autorité extérieure qu'il répudie sans réserve aucune. C'est cette manière de raisonner qui suppose qu'il suffit d'établir que quelque chose est enseigné par l'Ecriture pour qu'on doive nécessairement le tenir pour vrai. Aussitôt qu'on admet qu'il faut croire tout ce qui peut être prouvé par l'Ecriture, on ouvre la porte à toute espèce de superstition, de bigotisme, d'intolérance. « J'estime, dit expressément le membre de l'Eglise libre d'Ecosse, que c'est nier la vraie royauté de Christ, quand un homme fait abdiquer ses convictions devant les ordres d'un prophète, d'un prêtre, d'un roi, fussent-ils Moïse, Aaron ou David. » Et il ajoute : « Croire une chose parce qu'elle peut être prouvée par l'Ecriture, par la grammaire et le dictionnaire, c'est là du dogmatisme, du rationalisme, de la superstition. »

Notre auteur examine les preuves qu'on avance en faveur de l'infaillibilité et de la divinité absolue de la Bible.

Ici se présente d'abord une question préalable. Qu'est-ce que la Bible ? Une compilation de livres fort divers, faite par des hommes. On sait la date, le jour dans lequel tel livre a été repoussé, tel autre admis à la majorité ou à l'unanimité des suffrages des membres d'un concile. Que dire en face de ce fait incontestable et incontesté ? Admettrons-nous que les critiques ont été infaillibles dans le choix de ce qui était authentique et de ce qui ne l'était pas, et que les conciles, qui ont sanctionné les recherches et choisi les écrits que le commun peuple doit accepter comme parole inspirée de Dieu, sont infaillibles dans les choix qu'ils ont cru devoir faire ? Mais si pour ce travail de compilation nous réclamons l'infaillibilité de l'Eglise, on ne voit pas comment nous pouvons repousser logiquement la prétention romaine à l'infaillibilité dans les questions d'interprétation.

En face de cette difficulté, remarque notre Ecossais, beauboup d'âmes pieuses ont cru devoir chercher un refuge dans l'Eglise romaine. Elles ont parfaitement bien senti que si une Eglise infaillible est nécessaire pour certifier une Bible infaillible à ceux qui ne peuvent apprécier les preuves par eux-

mêmes, alors ils doivent entrer dans une Eglise qui réclame l'infaillibilité comme son caractère distinctif.

Examinons maintenant les arguments par lesquels on prétend établir l'autorité, l'infaillibilité de l'Ecriture. On prouve que certains documents ont été écrits par certains hommes ; on démontre ensuite que ces documents sont à peu près corrects ; on fait voir enfin que les écrivains qui ont rédigé ces documents ont donné certains signes miraculeux établissant qu'ils étaient littéralement les organes de Dieu. Et voici la conclusion : un système de théologie logiquement dégagé des termes mêmes de ces documents doit nécessairement être juste.

Notre laïque fait là-dessus deux remarques. D'abord qui est-ce qui pourra apprécier la valeur de ces preuves logiques ? Il n'y a pas un homme sur cent capable de le faire ; le catéchumène, le laïque, sont obligés de s'en remettre à ce que leur dit le pasteur. De sorte que virtuellement le protestant fait reposer sa foi, comme le catholique, sur le témoignagne de l'Eglise. Il y a cependant un grand désavantage du côté du protestant. Son Eglise est très inférieure en nombre, divisée d'opinion ; elle n'a pas le prestige historique de l'Eglise romaine ; on le voit, dès que le protestant veut recourir à l'autorité extérieure, il s'engage dans une voie qui le conduit à Rome.

Tous ces arguments-là, — c'est la seconde remarque de notre Ecossais, — sont éminemment terrestres. Cette preuve logique n'a rien de religieux. Le christianisme et la logique sont aussi distants que la poésie et l'arithmétique, mais sans être en opposition. Vous ne sauriez, au moyen de l'arithmétique, prouver que les vérités poétiques ébranlent le cœur ; mais d'un autre côté la vraie poésie n'affirme jamais rien qui puisse être renversé par les règles de l'arithmétique. On ne prouve pas plus par la logique qu'il faut aimer Dieu, qu'on ne prouve à un enfant qu'il doit aimer ses parents. Ce rationalisme qui prétend prouver le christianisme par la logique, est le principe corrupteur de l'orthodoxie ; il l'expose sans cesse aux attaques de ceux qui sont plus habiles qu'elle à manier ses propres instruments. Cet argument n'est ni populaire, ni protestant, parce qu'il n'est ni religieux ni chrétien.

Passons maintenant aux faits ; ouvrons la Bible pour voir si elle est exclusivement divine et infaillible. Tous ceux qui ont une idée intelligente de la nature de la sainte Ecriture, doivent reconnaître qu'elle est en partie divine, en partie humaine ; que sous la forme extérieure qu'elle a actuellement, elle n'est pas tombée de Jupiter. Pour commencer par tout ce qu'il y a de plus extérieur, tout le monde convient que la reliure, le papier, l'encre, sont l'œuvre de l'homme. Mais où tracer la ligne de démarcation ? C'est là la grosse question qui plonge dans la plus grande perplexité les chrétiens d'aujourd'hui.

Le problème à résoudre est capital, car une erreur dans un sens ou dans l'autre, entraîne les plus fâcheuses conséquences. Traitez-vous l'élément divin comme purement humain ? Vous tombez dans l'incrédulité. Rendez-vous les honneurs divins à l'élément humain dans l'Ecriture ? Vous tombez dans cette forme de l'idolâtrie à laquelle sont particulièrement exposées les personnes dévouées et sérieuses. Les détails dans lesquels les massorètes sont entrés chez les Juifs, fournissent un exemple de cette idolâtrie. Chez nous, aujourd'hui encore, nous constatons parmi les vrais chrétiens sérieux une tendance à rendre hommage à l'élément visible, temporaire et non pas à ce qui est invisible, éternel. On prend le livre comme étant spécialement la Parole de Dieu, la plus haute révélation du Père, au lieu de s'élever à celui auquel seulement le livre rend témoignage, à Jésus-Christ, la tête éternellement vivante de la race humaine, la vraie lumière éclairant tout homme qui vient au monde.

Pour autant que je connais quelque chose de l'histoire ecclésiastique, la ligne séparant l'élément divin de l'élément humain a été avançant et reculant, suivant les époques et les tendances. On a parfois considéré les traductions, les lettres comme choses divines ; dans d'autres temps les conceptions les plus élevées de la nature du Père ont été considérées comme ayant leur origine dans le développement naturel de l'intelligence humaine.

Sans doute la Bible est dans une grande mesure le document des inspirations divines et dans cette mesure-là elle est d'une valeur incalculable pour l'Eglise ; mais nous ne saurions

aller au delà, car nous savons aussi que la Bible n'est pas toute d'inspiration divine. Prenez, par exemple, le premier chapitre de saint Matthieu : l'auteur falsifie les généalogies, il omet trois générations.

Et dans quel but ? Dans le but puéril d'obtenir trois fois quatorze générations. Il va sans dire que ce serait un blasphème de mettre une vulgaire déception de ce genre sur le compte du Saint-Esprit. De sorte que nous sommes amenés à la conclusion que ce chapitre du moins ne fait pas partie des Ecritures données par l'inspiration divine.

Il n'est pas d'homme de science aujourd'hui qui ne rejette une partie plus ou moins considérable de ce que nous appelons la Bible. A commencer par 1 Jean V, 7, universellement rejeté : « Il y en a trois dans le ciel qui rendent témoignage, le Père, la Parole et le Saint-Esprit ; » et ces trois-là ne sont qu'un. (Act. VIII, 37 ; Math. VI, 13) et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on en vienne à rejeter des livres entiers.

C'est donc à l'appréciation individuelle qu'il appartient de déterminer dans quelle mesure les idées humaines sont mélangées aux inspirations divines dans le volume. Le mineur ne méprise pas l'or parce qu'il est mélangé d'alliage, mais il purifie, il rafine le précieux métal. C'est ainsi que la Bible doit être purifiée dans le creuset de l'expérience personnelle avant d'apparaître dans sa divine beauté.

On prétend souvent, il est vrai, que les Ecritures doivent être traitées comme un tout, comme un organisme et qu'il faut les conserver dans tous leurs détails, comme la Parole de Dieu parfaite ou la rejeter comme tout à fait suspecte. C'est là une idée absolue, l'idée du tout ou rien qui a déjà fait beaucoup de mal, soit au monde, soit à l'Eglise. Aux gens du monde cette assertion fournit un argument auquel ils ont souvent recours pour rejeter le tout, en voyant que l'on ne saurait méconnaître certaines inexactitudes de détail ; et pour l'Eglise en sanctionnant un système jurant avec les preuves, détruisant la délicatesse de conscience et conduisant au principe vicieux qui fait fléchir les convictions individuelles du juste et de l'injuste devant les jugements du clergé. Quand un homme reconnaît pour la

Parole de Dieu ce qui exerce la prérogative divine de discerner les pensées et les intuitions de son cœur et qu'il suspend son jugement au sujet de paroles n'exerçant pas cette puissance divine sur lui, son cœur reste ouvert et sa conscience libre. Si d'un autre côté, nous nous formons nos idées sur ce qu'il faut croire, d'après les simples mots, sans en éprouver personnellement la vérité, nous pouvons, comme les anciens pharisiens, ne pas reconnaître celui qui est lui-même la vérité, parce qu'il ne se manifeste pas sous la forme sur laquelle nous comptions d'après les paroles de l'Ecriture.

L'argument le plus fort avancé en faveur de l'autorité de la Bible sur tous les points, est tiré du témoignage que notre Seigneur lui-même rend aux écrits de l'Ancien Testament. Mais, quand on y regarde d'un peu près, il se trouve que cette façon de raisonner implique plusieurs problèmes préalables qu'il faudrait d'abord résoudre. Cet argument ne serait admissible que si nous nous étions d'abord fait une idée d'un point capital. Dans quelle mesure la divinité de Christ a-t-elle été voilée quand il a pris notre nature ? Que faut-il penser de ces expressions : « *Il s'est fait pauvre?* Il a crû en sagesse ? Il a été fait en toutes choses semblable à ses frères ? » Notre laïque se défend expressément de vouloir dogmatiser sur ces points délicats. Mais il se demande si, tout en maintenant la réalité de la nature divine et de la nature humaine de Christ, on ne pourrait pas arriver à quelque chose comme le point de vue suivant : pour tout ce qui concerne la morale, le bien et le mal, la sainteté, la justice, l'amour, Jésus-Christ s'est montré infailliblement fidèle à la nature de son Père. Mais, quant aux détails de l'histoire ancienne et quant à d'autres questions purement humaines, il aurait puisé ses informations à la même source ouverte à ses frères. Il n'entrait pas dans l'œuvre que son Père lui avait donnée à accomplir, de corriger les erreurs du passé dans des questions d'histoire ou de science. « Je ne donne pas d'opinion moi-même, ajoute notre laïque, je me borne à indiquer la nature du problème qu'il faudrait préalablement résoudre, avant d'être autorisé à invoquer avec intelligence le témoignage de Jésus, quant à de simples faits de l'histoire du passé. »

Du reste, les défenseurs de l'infaillibilité scripturaire fléchissent de toutes parts. Notre laïque cite un fait aussi triste que curieux. « Un savant docteur paraît avoir été amené lentement et comme malgré lui, à reconnaître ce que des hommes à l'esprit ouvert ont reconnu déjà depuis longtemps, savoir qu'il y a plus ou moins d'exactitude dans les documents scripturaires. Mais, tandis que d'autres, jaloux de la gloire de Dieu, ont attribué ces inexactitudes aux conceptions imparfaites des écrivains humains, il prend, lui, la position hardie de les attribuer à un mépris voulu de la vérité de la part de l'Esprit saint. Le Saint-Esprit aurait voulu éviter une exactitude monotone dans les détails, qui aurait paru pédantesque. Ce docteur prétend qu'il n'est pas loyal de refuser au Saint-Esprit la même latitude sur des détails sans importance, que nous accordons sans hésitation au collaborateur d'un journal.— J'estime, remarque notre laïque, que c'est là la moins satisfaisante de toutes les façons de traiter l'Ecriture que j'aie jamais rencontrée. Prétendre que les Ecritures ne sont pas le document de la révélation divine, le cas est assez grave ; mais attribuer des inexactitudes au Saint-Esprit, c'est, je pense, le comble de l'impiété. Je suppose cependant que le savant docteur ne pense pas ce qui est impliqué dans son langage; mais que ses idées sont indécises, peu satisfaisantes, comme il convient dans une phase de transition, représentant cet état d'aridité qui sépare la beauté de la floraison au printemps, de la douceur des fruits mûrs en automne. Il est certain qu'il y a quelques années un pareil discours aurait été stigmatisé comme une attaque contre la Bible. »

Aucun expédient ne saurait donc aboutir. Notre Ecossais compare ceux qui y ont recours aux hommes qui s'efforcèrent jadis de sauver le vieux système astronomique. On se représentait le ciel comme une voûte immense et immobile avec des cercles particuliers se mouvant pour le soleil et pour la lune. Mais peu après on découvrit que les planètes aussi se mouvaient et alors il fallut recourir à tout un mécanisme, pour expliquer ces faits. Puis, vinrent les satellites, les comètes, dont il fallut rendre compte par de nouvelles imaginations. On accumula ainsi épicycles sur épicycles, jusqu'à ce que le mécanisme en

devint si compliqué, qu'il cessa d'être pratique et dut être abandonné.

« Quant à moi, dit notre laïque, il me semble que les expédients auxquels les théologiens orthodoxes ont recours pour faire cadrer d'anciennes théories avec les difficultés surgissant des découvertes modernes sont si peu pratiques, si peu sûrs que je m'attends tous les jours à voir les anciens systèmes de théologie partager le même sort que l'ancienne astronomie. »

Pourquoi persister à nier les faits, au lieu de reconnaître candidement la fausseté des anciennes théories? D'après notre laïque, ce manque de franchise aurait les plus funestes conséquences pour la vie morale. Il rappelle que, dans les faillites qui eurent lieu, il y a quelques années en Ecosse, plusieurs des principaux coupables étaient des hommes remarquables par leur zèle religieux. « Les presbytériens, dit-il, soit de l'Eglise officielle, soit de l'Eglise libre, sont fort indignés de voir constater publiquement la relation intime entre le fait de faire de longues prières et de dévorer la maison des veuves... Il n'est pas aisé de se débarrasser de cette accusation, car je maintiens que c'est l'Eglise elle-même qui a favorisé cet esprit d'improbité qui vient d'être mis dernièrement au jour d'une façon si effrayante. Je sais que des multitudes d'hommes, parmi lesquels des ministres de l'Eglise, maintiennent l'inspiration de chaque portion de l'Ecriture et cependant ils ne croient pas que la terre ait été rendue habitable pour recevoir l'homme huit jours après la création. Un document officiel récent va jusqu'à déclarer qu'il est expressément permis aux signataires de la confession de foi de faire leurs réserves mentales au sujet de la création, pourvu qu'ils continuent à signer la clause des six jours. »

Or, il n'y a pas de doute que l'interprétation la plus candide du premier chapitre de la Genèse, confirmée par le considérant des dix commandements, conduit la grande masse des lecteurs à comprendre l'enseignement de ce chapitre en ce sens que le monde a été créé en une de nos semaines. Sans doute, es hommes ont plusieurs méthodes pour expliquer le désaccord apparent entre les enseignements de la science et ceux de la

Genèse. Mais quelle est la portée de tout cela? On arrive à cette idée monstrueuse : le Saint-Esprit de Dieu s'est exprimé en un langage qu'on peut expliquer comme verbalement correct et tel néanmoins que, durant vingt ou trente siècles, il a donné une fausse impression à tous les lecteurs. Une pareille doctrine renverse toute la moralité, elle tue la religion populaire. En effet, si le premier chapitre de la Bible signifie autre chose que ce qui résulte de l'interprétation naturelle de la langue, comment saurons-nous si tous les autres chapitres ne nous induisent pas également en erreur? Si un homme, au nom de la religion, peut maintenir l'exactitude infaillible du premier chapitre de la Genèse, en faisant une réserve mentale quant à la signification du mot « jour, » il ne reste plus qu'un pas à faire pour cet homme, que l'Eglise elle-même a dressé à ces compromis de conscience, lorsqu'il s'agira de certifier, au moyen des mêmes réserves mentales, l'exactitude d'un faux bilan.

J'ai souvent été frappé en remarquant comment la conscience des hommes qui défendent les opinions les plus exagérées sur l'origine divine des Ecritures, est amenée à perdre sa délicatesse par l'habitude qu'elles contractent de recourir à des moyens ingénieux pour justifier les inexactitudes de la Bible, au lieu de les reconnaître et de les confesser franchement. Trop souvent cette contradiction de la conscience devient péniblement apparente dans les transactions d'affaires.— Cette déclaration est d'un poids particulier dans la bouche d'un très grand industriel.

Avant d'en venir aux objections qu'on peut faire contre les idées de notre laïque écossais, il importe de signaler les conséquences qu'il en tire lui-même.

1° La Bible ne sera jamais pour nous ce qu'elle est dans l'intention de Dieu jusqu'à ce que nous cessions de regarder la lettre et l'esprit comme une seule et même chose, pour reconnaître avec saint Paul qu'ils sont aussi séparés que la mort et la vie. Traiter la lettre comme divine est une manifestation de ce besoin idolâtre d'adorer les choses visibles que la Bible s'attache, — c'est là un de ses traits les plus caractéristiques,

— à condamner ; dégrader l'esprit à la mesure de la lettre, c'est purement et simplement du rationalisme.

2° Bien loin de s'affliger que la Bible ne soit pas revêtue de cette perfection, de cette infaillibilité extérieure que lui prêtent certaines personnes, il faut s'en réjouir. Quand nous voyons comment les Ecritures, même dans leur forme défectueuse actuelle, sont adorées avec une espèce d'idolâtrie par des multitudes d'âmes dévouées ; nous pouvons comprendre, combien plus irrésistible aurait été la tentation de tomber dans une pareille idolâtrie, si la forme extérieure avait possédé cette perfection absolue ; ce qui n'aurait pas manqué d'avoir lieu si la forme comme l'esprit était venue de Dieu.

3° Ni une forme parfaite, ni une forme imparfaite ne profitent à rien, mais le Saint-Esprit de Dieu. Une traduction défectueuse de la Sainte Ecriture a souvent accompli ce que la vie parfaite et les enseignements de Dieu manifesté en chair n'ont pas réussi à faire pour le peuple peu sympathique de la Judée.

4° Nous ne devons pas traiter l'Ecriture comme une déclaration infaillible, mais comme le témoignage d'un témoin digne de foi, comme Jean-Baptiste ou la femme de Samarie. Il est dit de Jean-Baptiste qu'il n'était pas la lumière, mais qu'il était envoyé pour rendre témoignage à la lumière. Il en est de même des Ecritures ; ce sont elles qui rendent témoignage de moi, dit Jésus, bien que des multitudes, aujourd'hui comme les Juifs autrefois, estiment avoir dans l'Ecriture la vie éternelle. Et ainsi, se contentant de croire au témoignage, elles adorent le messager et n'apprennent jamais ce que c'est que tenir actuellement la vie de Jésus-Christ lui-même.

Sans doute rien de plus naturel que d'aimer le moyen par lequel nous sommes entrés en contact avec la vérité ; c'est à juste titre que la Bible est placée au-dessus de tous les autres livres. Je maintiens seulement que quelle que soit sa haute position, la Bible demeure toujours un livre. Nous ne lui devons pas le respect qui ne revient qu'à Dieu seul, sous peine de voir notre cœur obscurci et de tomber dans la terrible position de ceux qui adorent la créature plutôt que le Créateur béni éter-

nellement. Les traditions de l'Eglise doivent être révérées autant que possible; mais il y a un monde entier entre estime respectueuse et autorité divine; en vérité il y a entre les deux expressions un abîme aussi grand que celui qui sépare les cieux et la terre.

Les objections qu'on élève contre le point de vue de notre laïque écossais sont nombreuses; il en accepte quelques-unes et repousse les autres.

La principale objection, c'est qu'il rejette toute règle extérieure et qu'il laisse chaque homme se guider par ce qui paraît juste à ses yeux. — C'est parfaitement vrai, répond-il, et exactement comme cela doit être, si l'on veut bien se rappeler que c'est la conscience et non la volonté qui est l'œil de la foi, l'organe de la perception morale. La religion exerce une influence corruptrice si un homme professe ce qu'il ne sent pas, le tout pour paraître orthodoxe. Et pas un homme sur cent mille n'est en mesure d'apprécier les preuves permettant de se former un jugement sur la nature, l'étendue de l'élément divin dans les Saintes Ecritures. L'élément divin peut éclairer la conscience; il ne manquera jamais de le faire pour celui qui reçoit humblement la grâce divine; de sorte qu'un homme puisse marcher dans la lumière, sans pouvoir expliquer comment il a été appelé des ténèbres à la merveilleuse lumière de Dieu. Pas plus peut être que le pauvre aveugle auquel Jésus rendit la vue. Son unique réponse à l'accusation d'hétérodoxie contre celui qui l'avait guéri fut celle-ci : « Je sais une chose, autrefois j'étais aveugle et maintenant je vois. »

Dans les choses de la vie extérieure, nous avons les autorités civiles et militaires, ecclésiastiques et sociales, l'autorité domestique; mais dans les questions spirituelles nous ne devons appeler personne sur la terre notre maître...

La seconde objection des orthodoxes c'est que je veux amener le chaos; ils prétendent que la pratique de mes théories donnerait autant de religions que d'individus. Mais, répond notre Ecossais, il me semble que vous auriez tout autant le droit de dire que puisqu'il n'y a pas d'étalon de couleurs faisant autorité et que chacun apprécie pour son compte ce qui est vert,

bleu ou jaune, les gens arriveraient nécessairement à des conclusions opposées quant à la couleur d'un objet donné. En fait, je constate une unité merveilleuse dans les convictions de ceux qui ont vécu dans une communion intime avec Dieu. Qu'il s'agisse des anciens Hébreux, des chrétiens primitifs, des catholiques du moyen âge ou des évangéliques modernes, ils ne se disputent que sur les points qu'on prétend être réglés par une révélation faisant autorité. Le grand secret, à mon sens, du succès de nos évangélistes modernes, c'est que, en dépit de beaucoup d'éléments problématiques, ils annoncent à l'enfant prodigue que son Père qui l'aime attend son retour, qu'il veut pardonner, oublier le passé et l'aider, le guider pour le temps à venir.

La troisième objection contre ces vues-là, c'est qu'elles ébranlent la foi. — Si pour cette raison on doit être traité d'hérétique, répond le membre de l'Eglise libre d'Ecosse, alors l'Eglise romaine a eu raison de traiter Martin Luther d'hérétique; car, dans toute l'histoire de l'Eglise, il n'y a eu probablement aucun homme qui ait fait autant que lui pour ébranler la foi de ces fidèles dévoués auxquels les controverses étaient pénibles.

Quant à l'autre reproche qu'on nous fait de représenter une tendance dangereuse, la réponse est singulièrement facile. Si une action est juste, aucun homme brave, et encore moins un homme croyant en Dieu, ne reculera par peur du danger. La timidité de l'Eglise à l'égard de la critique biblique a amené beaucoup plus de mal que le fait de regarder hardiment la vérité en face, dût-il paraître y avoir un lion dans le chemin.

Pour la jeunesse en particulier, parmi laquelle règne de nos jours un grand esprit de recherche et d'indépendance, — n'oublions pas que nous sommes en Ecosse, — il est absolument indispensable de montrer qu'une différence d'opinion, quant à la lettre de l'Ecriture, n'empêche nullement d'en vénérer l'esprit, comme l'ont fait les chrétiens dévoués de tous les âges. Il faut le faire pour que le monde ne soit pas privé de l'esprit de vrai discernement, venant de relations constantes avec le Saint-Esprit par Jésus-Christ. Si les éducateurs de la jeunesse leur

donnent toujours l'impression que la lettre et l'esprit de l'Ecriture sont solidaires, doivent être maintenus ensemble ou tomber ensemble, alors voici ce qui arrivera. Lorsque les jeunes gens se trouveront hors d'état de résister aux conclusions des hommes de science et d'érudition, quant aux fragilités de la lettre, ils courront le danger ou bien de ne pas être fermes dans leurs propres convictions, ils perdront cet œil simple qui est nécessaire pour le développement spirituel; ou d'être fidèles à leur enseignement dans lequel on leur a appris qu'ayant renoncé à la lettre ils doivent également renoncer à l'esprit. Le premier de ces résultats se manifeste péniblement chez des multitudes d'hommes excellents; il empêche les disciples de Christ de manifester la vérité à travers la lumière de leurs vies. Ils ne cherchent pas même à le faire. Ainsi naît le funeste système en vertu duquel, c'est par la doctrine plutôt que par la vie de l'Eglise, par les préceptes plutôt que par l'exemple, que le monde doit être amené à Jésus-Christ. Rien au monde ne saurait imposer l'absence de franchise dans nos convictions. Par exemple, je ne vois pas qu'un homme soit obligé d'avoir une opinion tranchée sur la question de savoir dans quelle mesure le récit du troisième chapitre de la Genèse, l'histoire de la première faute, est strictement correct, pourvu qu'il ait le vif sentiment que, quant à lui, il vit autrement que ne l'exige sa vraie nature; qu'il est exclu du royaume spirituel de cet être mystérieux qu'il peut déjà découvrir obscurément comme le père de son esprit. On peut arriver à cette conviction (d'une façon plus ou moins intelligente) simplement par l'influence que produit le récit pour nous réveiller, sans qu'il soit nécessaire d'avoir une opinion sur la question de savoir comment il a été rédigé et écrit. Il en est de même des autres révélations dans l'Ecriture. La vérité qu'il est nécessaire pour un homme de croire peut réveiller une réponse dans son propre être, par l'action sur le cœur de ce même Esprit saint qui anime les histoires.

Mais les avocats de l'autorité extérieure de l'Ecriture insistent. « Renoncer à la Bible, répondit un jour un d'entre eux à notre laïque, comme un guide parfait, suprême de mon exis-

tence, serait me condamner à une vie sombre, mélancolique sur un océan sauvage, orageux, sans soleil, sans étoiles, sans carte, sans boussole pour me diriger, à une mort vivante. »

Et notre Ecossais ajoute : « Cet homme avait raison, mais cette mort vivante est la porte du royaume des cieux, bien que mon interlocuteur ne s'en doutât pas. » Il n'aurait pas dû s'effrayer. Il y a toujours un Dieu vivant ; il vaut mieux avoir confiance en lui qu'en la Bible. Si l'homme qui veut sauver sa vie doit la perdre, celui qui veut vivre doit descendre dans l'abîme profond où on rompt avec ce qu'on a de cher au monde, avec tout ce qui constitue l'idée qu'on se fait de la vie : maisons ou frères, parents, femmes, enfants, propriétés, principes ecclésiastiques, expériences spirituelles, communion chrétienne, Bible, doctrines essentielles, vérités vitales, quoi que ce soit en un mot qui constitue sa vie, tout doit être sacrifié au Dieu vivant. Il faut que le fidèle devienne pauvre, seul. Il doit descendre dans l'abîme ténébreux, sinistre abîme dans les dernières profondeurs duquel Jésus est descendu, jusqu'à ce que l'angoisse de son âme lui arrachât ce grand cri d'amertume : « Mon Dieu, mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ! » Ce fut là la crise de sa vie, c'est alors qu'il versa réellement son sang. A Gethsémané, il parut avoir finalement soumis sa volonté, mais il y avait encore quelque chose de plus élevé à sacrifier : sa vie. Et quelle idée se faisait-il de la vie? C'était pour lui la conscience de la présence de son Père ; ce fut quand il vit que cela aussi devait être sacrifié qu'il poussa ce cri terrible.

Et toutefois ces mots mêmes, mon *Dieu*, mon *Dieu !* montrent que sa foi était toujours inébranlable ; voilà ce qui, à mon sens, fut le vrai sacrifice. La simple vie physique, en effet, n'a jamais été estimée à un très haut prix par les hommes sérieux ; elle peut être librement sacrifiée, même par le bigot le plus égoïste, en vue de la récompense d'une existence supérieure ; mais c'est le sang d'une vie supérieure à la vie physique que Jésus versa. Voilà pourquoi il nous est dit qu'avant de rendre l'esprit, il savait que tout était accompli. La coupe que but Jésus, nous devons la boire aussi. Ainsi celui qui sacrifie au Dieu

vrai et juste, la vie même qu'il tire de la Bible, verra qu'elle ressuscitera de nouveau plus glorieuse que jamais et purifiée de tout alliage humain. C'est alors qu'il trouvera que la Bible est réellement la Parole de Dieu, parce qu'elle ne consistera ni en langage humain, ni même dans les conceptions des écrivains sacrés; mais dans l'Esprit de Christ dont ces conceptions ne sont que la faible expression et le langage n'est que le corps frêle et incertain... »

Nous avons tenu à citer ce long passage en son entier, parce qu'il met au jour tout l'esprit de notre laïque écossais. Nous ne sommes pas en face d'un savant, d'un docteur faisant de la théologie avec sa tête, mais d'un homme vivant de la vérité et aspirant à la saisir toujours plus vivifiante, plus lumineuse, de toutes les forces de son cœur et de sa conscience. Les problèmes qui passionnent cet industriel rompu aux affaires, sont des problèmes pratiques, des questions de vie et de mort. Nous sentons vibrer les cordes les plus intimes de son être, lorsqu'il a réellement le naïf courage, l'héroïsme de perdre sa vie pour la retrouver. « La fin, la substance de cette longue lettre, dit-il, la voici : croire une chose parce qu'elle peut être prouvée par l'Ecriture, par la grammaire et le dictionnaire, c'est là du dogmatisme, du rationalisme, de la superstition ; croire parce que le Saint-Esprit nous illumine pour saisir la réalité de la vérité, indépendamment des canaux qui ont servi à la faire parvenir jusqu'à nous, c'est là la foi. »

Parce que notre laïque est profond, franc, il est également complet, impartial; vous en jugerez par les mesures de prudence qu'il recommande. Il sait qu'il est dangereux de troubler l'esprit des âmes simples. Nous devons toujours nous rappeler les paroles du Seigneur : « J'ai encore plusieurs choses à vous dire, mais vous ne pouvez les supporter maintenant. » C'est cependant une question de savoir si le moment n'est pas venu de prendre corps à corps les difficultés qui entourent les idées courantes sur l'inspiration de l'Ecriture. Il a déjà constaté qu'on ne fait pas du bien mais plutôt du mal, en mettant en avant des vues pour lesquelles les esprits ne sont pas préparés. Mais quant à la question de l'inspiration elle a été déjà suffisamment portée

devant le public pour troubler notre confiance dans les vues de nos ancêtres et parmi la jeunesse en particulier.

Ce n'est pas que ce courageux laïque si bien équilibré, se dissimule en rien la crise qu'il ne peut manquer de provoquer dans bien des esprits, mais cette crise il la croit indispensable, salutaire. Pour quelques personnes il n'y aura probablement pas de période de la vie plus agitée, plus mémorable que lorsque les yeux, qui dès l'enfance ont été incessamment fixés sur le côté divin de l'Ecriture, se portent sur cet autre côté qui est éminemment humain. S'il s'agit d'un homme maintenu ferme dans la foi et humble de cœur par la pleine confiance que les voies de Dieu sont plus élevées que les nôtres, au bout de quelque temps, il trouvera que son premier pas a provoqué chez lui un choc, simplement parce qu'il l'a conduit d'une position qui était presque une prison, dans un air plus libre, dans une région plus étendue, où son âme a été vivement mise en demeure de s'épanouir en aspirations plus larges et son œil de s'habituer à une plus vive lumière. Alors aussi il trouvera bientôt qu'il peut respirer aussi librement et voir aussi clairement dans cette région, qu'il pouvait le faire dans la précédente et que la seconde est en somme plus fortifiante, plus noble.

Ici, comme toujours, notre laïque écossais parle de choses dont il a fait personnellement l'expérience. « Sans doute, dit-il, ces vues-là sont surprenantes, alarmantes pour un public qui pendant deux siècles a été accoutumé à avoir d'autres vues sur l'inspiration. Je me souviens combien je fus inquiet, il y a vingt ans, lorsque ces vues-là me furent présentées. Mais, plus je vis, plus je suis convaincu que ce sont là les vrais principes et qu'il faut du temps et de la patience pour reconnaitre que, bien loin d'ébranler notre confiance en la Bible, comme bien des personnes le craignent, la Bible conquiert une position inébranlable de gloire et de puissance, qui ne peut jamais être atteinte, aussi longtemps que l'esprit de l'homme est maintenu dans les idées traditionnelles. »

Vous le voyez, ce n'est pas précisément à passer une heure de distraction en entendant une conférence amusante que vous avez été conviés aujourd'hui. L'étude des sujets abordés ne

saurait détonner avec la sanctification du dimanche. Notre Ecossais ne s'en cache pas. Il soulève des questions alarmantes ; il entend bien provoquer une évolution, amener une crise. Nous sommes mis en demeure d'examiner impartialement les bases de nos espérances chrétiennes.

Cette crise, toutefois, il la croit non seulement indispensable, mais salutaire. Ce n'est qu'après en être sorti victorieux qu'on peut se sentir arrivé à l'âge de majorité en matières religieuses, parce qu'on a assis sa foi personnelle sur Jésus-Christ, le Rocher des siècles.

Dimanche prochain nous verrons ce que notre membre de l'Eglise libre d'Ecosse a encore à nous dire pour faire aboutir à bien cette crise à laquelle, de nos jours, ne saurait échapper aucun protestant vraiment digne de son nom.

(*A suivre.*)

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS [1]

Second article : Documents païens.

INTRODUCTION

Y a-t-il dans les documents païens des traces de l'institution du sabbat primitif, en dehors de la ligne centrale des Révélations, c'est-à-dire, en fait, en dehors des juifs et des chrétiens ou de l'influence des uns et des autres ?

Telle est la question que nous avons à examiner le plus sommairement possible et dont l'examen approfondi, qui rentrerait spécialement dans le domaine de l'histoire des religions, des arts et des sciences, serait susceptible de provoquer des études vastes, difficiles et des développements considérables.

Ce qui serait déjà bien propre à le faire sentir, c'est l'opposition souvent tranchée des opinions qui se sont fait jour à cet égard depuis les temps anciens jusqu'à notre époque.

Citons-en quelques exemples, en parlant en même temps soit de la semaine, soit de la célébration du 7me jour.

D'un côté, les juifs alexandrins Aristobule et Philon sont portés à retrouver beaucoup trop dans l'antiquité païenne le respect du 7me jour. On connaît le mot de Philon, qui est sus-

[1] Voir la livraison de mars, pag. 136.

ceptible, il est vrai, de plusieurs interprétations et qui désigne le sabbat comme ἑορτὴ τοῦ παντὸς, μονὴ πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιος, c'est-à-dire, comme une fête de l'univers, la seule appartenant à tous les peuples et contemporaine du monde [1]. De l'autre, des autorités juives anciennes et considérables ne feraient remonter l'institution du sabbat qu'au séjour des Israélites dans le désert de Mara. (Ex. XV, 25 [2].)

Parmi les Pères, les uns, tels que Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée [3], suivent l'exemple d'Aristobule et de Philon, tandis que d'autres, comme Cyrille d'Alexandrie et Théodoret [4], ne voient dans le sabbat qu'une institution de l'Ancienne Alliance.

Au XVIIe siècle, Grotius, dans son *de veritate religionis christianæ* [5] insiste sur l'universalité de la célébration du 7me jour, et Selden le réfute dans son *de jure naturali et gentili juxta disciplinam hebræorum*, Londres, 1640.

Jurieu, dans son *Histoire critique* (1704, p. 104), dit au sujet de l'antiquité antémosaïque du sabbat : « Cette question a été extrêmement agitée dans notre siècle, et il n'y a point d'auteurs qui, ayant écrit sur le décalogue ou sur le second chapitre de la Genèse, n'aient amplement traité cette matière. Presque tous nos théologiens sont dans le sentiment que l'institution et l'observation du sabbat sont de tout temps. Les docteurs qui sont dans l'opinion contraire se font remarquer par leur singularité et se sont mis une grande foule de contradicteurs sur les bras. Gomarus, célèbre théologien de l'académie de Leyde [6], est un de ceux qui ont osé se séparer de la foule. Mais Rivet [7],

[1] *De opif. mundi*, I, 21.

[2] L'Eternel y donna au peuple des lois et des ordonnances. — Voir Jurieu, *Histoire critique*, p. 109. — Lotz, *Quaest. de hist. sab.* p. 9.

[3] *Stromat.*, V, chap. 14, § 108, 109.— *Préparation évangélique*, XIII, chap. 12, 13.

[4] Voir Spencer, *De legibus Hebr.*, p. 42, 44.

[5] Ouvrage paru d'abord en hollandais, 1622; en latin, 1627.

[6] C'est le fougueux calviniste, adversaire des arminiens.

[7] Ce doit être André Rivet, théologien français, collègue de Gomarus à l'université de Leyde. Il semble du reste qu'il y ait dans ces dernières lignes de Jurieu une étrange méprise : Gomarus apparaît comme l'adver-

dans sa dissertation de l'origine du sabbat, lui met en tête une foule de témoins. Le partage est un peu moins inégal entre les docteurs de l'Eglise romaine. Cependant je crois qu'il y en a pour le moins autant qui tiennent pour l'antiquité du sabbat, que d'autres qui la combattent. Je crois aussi qu'entre les Juifs modernes, le plus grand nombre est pour cette antiquité du sabbat. »

Jurieu avoue ensuite que lui-même, après s'être « laissé emporter à la multitude, » a « été contraint d'en revenir après avoir bien étudié la matière. » Cependant l'opinion qu'il a développée est réellement intermédiaire, car s'il n'admet pas l'antiquité antémosaïque du sabbat, il admet celle de la semaine, double opinion qui est également celle de Oehler et celle de l'évêque de Carlisle. Mais la raison qu'il donne (p. 112) pour justifier le parti qu'il a pris à l'égard de la semaine, ne semble guère admise par ces deux théologiens : elle est tirée de la tradition concernant les sept jours de la création, en tant qu'elle avait dû se conserver et se transmettre par les patriarches.

L'illustre astronome Laplace, dans son *Exposition du système du monde*, ouvrage dont la première édition parut en 1796, n'hésite pas à dire[1] : « La semaine, depuis la plus haute antiquité, dans laquelle se perd son origine, circule sans interruption à travers les siècles, en se mêlant successivement aux calendriers successifs des différents peuples. Il est remarquable qu'elle se trouve identiquement la même sur toute la terre... C'est peut-être le monument le plus ancien et le plus incontestable des connaissances humaines ; il paraît indiquer une source commune, d'où elles se sont répandues... »

De son côté, Fr. Arago s'exprime ainsi[2] : « Goguet, adoptant sans réserve les opinions de Philon, de Josèphe, de saint Clément d'Alexandrie, a prétendu qu'une période de sept jours fut

saire du sabbat primitif et Rivet comme son partisan. Or, comme on pouvait s'y attendre, c'est précisément l'inverse qui est vrai, ainsi que cela ressort des détails que Henke a donnés récemment sur cette controverse. (*Theologische Studien und Kritiken*, 1886, p. 645.)

[1] Cinquième édition, tome I, p. 34.

[2] *Astronomie populaire*, IV, p. 650.

en usage chez tous les peuples de l'antiquité. D'autres, Costard, par exemple, ont soutenu que les seuls Juifs employèrent la semaine dans ces temps reculés[1]. Il en est enfin, parmi lesquels je citerai Daunou, qui repoussent l'une et l'autre de ces opinions extrêmes. Suivant eux, la semaine figure, comme division du temps, chez les anciens Chinois, chez les Juifs, les Egyptiens, les Chaldéens et les Arabes. D'autre part, l'institution leur paraît avoir été inconnue en Perse, en Grèce, à Rome, à Carthage, etc. Telle est aujourd'hui l'opinion qui a le plus d'adhérents ; mais nous ne pouvons pas, sans sortir de notre cadre, nous livrer à la discussion minutieuse des passages qui ont semblé l'appuyer sur des bases solides. »

Parmi les théologiens de notre époque, Hengstenberg[2] et Oehler[3] eux-mêmes ont pensé que le premier commandement du sabbat se trouvait dans Ex. XVI, bien qu'Oehler admette d'ailleurs l'existence pour les patriarches de la semaine qui, selon lui, s'est formée vraisemblablement comme division du mois lunaire synodique (p. 195), et la large diffusion, dans l'antiquité, du respect pour le nombre 7 (p. 194). Fréd. Godet, tout en reconnaissant hautement l'institution paradisiaque du sabbat, a dit que chez les nations païennes on ne trouve « nul vestige d'une forme sabbatique quelconque.[4] » Par contre, nous pouvons citer comme étant d'un autre sentiment Oschwald, d'Orelli[5] et bien d'autres.

Quelques mots encore sur les différentes opinions émises plus ou moins récemment sur les nations païennes où se trouvait l'institution de la semaine, et nous arriverons à ce qui nous semble le mieux établi, dans l'état actuel de la science, sur le sujet général des traces du sabbat primitif parmi les nations païennes.

[1] « On peut voir cette opinion développée par Alfr. Maury, dans une note d'une dissertation de Biot sur la « Chronologie astronomique, » insérée au t. XXII des *Mémoires de l'Académie des sciences.* »

[2] *Ueber den Tag des Herrn*, p. 10, 15.

[3] *Real-Encyklopädie*, 1. Aufl. XVI, p. 194.

[4] *Conférences de Genève*, I, 33, 35.

[5] Art. « Sabbath » dans le *Handwörterbuch* et dans la *Real-Encyklopädie*, 2. Auflage.

Nous avons déjà vu que Laplace et Goguet[1] admettaient l'universalité de l'institution de la semaine.

Alex. de Humboldt reconnaissait l'institution de la semaine chez les Hindous, les Chinois, les Assyriens, les Egyptiens et en général chez la plupart des peuples de l'ancien monde, mais non chez les Péruviens, comme le faisaient Bailly et Lalande, ni chez aucun autre peuple de l'Amérique, ni chez les habitants du Latium et de l'Etrurie, ni chez les Persans et les Japonais[2].

Nous avons dit que Fr. Arago parle de l'opinion de Daunou comme ayant recruté le plus grand nombre d'adhérents et comme admettant la semaine chez les anciens Chinois, les Juifs, les Egyptiens, les Chaldéens et les Arabes, mais non chez les Perses, en Grèce, à Rome, etc.

Oschwald parle de l'institution de la semaine chez toutes les nations historiques de l'antiquité, en particulier chez les peuples sémitiques autres que les Hébreux, chez les Grecs, les Egyptiens, les tribus indo-germaniques, les Chinois (p. 13), et d'une célébration du 7me jour chez les Egyptiens, les Arabes, les Grecs, les Romains et les nègres de la Côte-d'Or (p. 15).

G. Godet, dans une des notes fort intéressantes dont il a fait suivre sa traduction des *Origines de l'histoire sainte d'après la Genèse*, par Thiersch (1882, p. 404), insiste sur l'institution de la semaine et sur la célébration du 7me jour chez les Babyloniens, sur l'institution de la semaine chez les Chinois et les Péruviens.

Riehm, dans l'article *Woche* du *Handwörterbuch* admet l'institution primitive de la semaine, « par exemple, chez les Chinois, les Péruviens et les Babyloniens. »

D'Orelli, dans l'article *Sabbath* du *Biblisches Handwörterbuch* (p. 781) dit que d'autres peuples que les Israélites, en particulier les Assyriens et les Babyloniens, avaient non seulement la semaine, mais encore un certain repos le 7me jour.

[1] *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les différents peuples*. Paris, 1758, 3 vol. L'édition la plus récente est de 1820.

[2] *Vues des Cordillières et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*. Paris, 1816, I, 340..; II, 227, 244.

Dans l'état actuel de nos connaissances, je ne voudrais insister ni sur les Egyptiens, ni sur les Arabes, ni sur les Péruviens, ni sur les Chinois, ni sur les Grecs et les Romains, ni sur les Indo-Européens en général, ni sur les Slaves en particulier, bien que la question ne me semble ni simple ni également épuisée sur ces divers points.

Mais je crois utile de faire ressortir l'antiquité du respect du chiffre 7 en général dans le monde païen, puis de relever ce qui peut concerner l'institution de la semaine et même la célébration du 7me jour surtout chez les Assyriens et les Babyloniens, d'une part, et, de l'autre, chez les nègres de la Côte-d'Or.

§ Ier. Les Egyptiens.

A. LA SEMAINE ÉGYPTIENNE

a) *Avant Lepsius.*

Nous avons vu qu'Alex. de Humboldt en 1816 rangeait les Egyptiens parmi les peuples qui avaient primitivement la semaine. Telle était aussi l'opinion d'Ideler, dans son *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*[1], qui jouit d'une grande autorité ; et Fréd. Schlegel, dans sa *Indische Bibliothek*, faisait largement rayonner d'Egypte cette institution[2].

En 1839, Champollion-Figeac, dans l'*Univers pittoresque* (Egypte ancienne, p. 96), disait, après avoir parlé de l'année et du mois des Egyptiens : « Alors aussi existait la semaine, l'un des plus antiques vestiges de la civilisation. On croit que le nombre des jours de la semaine fut tiré du nombre des planètes alors connues et qu'on donna aux jours de la semaine les noms de ces mêmes planètes. Il est certain du moins que l'antiquité classique nous a conservé cette période ainsi constituée. C'est ainsi sur cet ordre, — l'ordre indiqué par Dion Cassius et dont nous parlerons bientôt, — que repose un des usages les plus universellemeut répandus, la semaine, et peut-être le seul dans les sociétés modernes qui ait pour lui une si haute sanction d'an-

[1] 1825, I, p. 178.

[2] D'après Lepsius, *Die Chronologie der Aegypter*. 1849, I, p. 131,

tiquité et de durée. L'Egypte est donc arrivée jusqu'à nous, et c'est elle qui règle encore une de nos principales institutions publiques, la division civile du temps la plus usitée. »

b) *Lepsius.*

Telle était l'opinion générale parmi les savants de l'époque, mais depuis l'apparition de l'ouvrage de Lepsius sur la Chronologie égyptienne, un grand changement s'est opéré sous ce rapport.

Lepsius a soutenu carrément (I, p. 131..) que la semaine des Egyptiens était non de 7 jours, mais de 10, que c'était la décade, et qu'elle apparaissait sur tous les monuments égyptiens à partir du temps des grandes pyramides.

Cette thèse a eu le plus grand succès et elle semble avoir été dès lors généralement adoptée, sauf peut-être en Angleterre[1]. Elle l'a été en particulier par Oehler, Maspero et Fr. Lenormant, Schrader [2].

J'avoue toutefois que la sentence de Lepsius ne me semble pas définitive et que si après lui il faut bien considérer la décade comme l'institution officielle de l'Egypte, on pourrait cependant admettre à côté d'elle une autre institution plus ancienne et ayant toujours conservé une certaine existence populaire ou sacerdotale, à savoir la semaine, de la même manière, par exemple, que les Hébreux avaient en même temps une année religieuse et une année civile ; les Chaldéens, une année astronomique et une année ordinaire, religieuse et civile [3].

Lepsius lui-même nous fournira nos principaux arguments.

1° Il reconnaît que la sainteté du chiffre 7 était au moins aussi ancienne chez les Egyptiens que chez les Hébreux, et il en donne plusieurs preuves (p. 132, note 3).

2° Il admet que les Egyptiens ont eu un calendrier lunaire

[1] *Contemp. Review.* Oct. 1886, p. 529.

[2] *Real-Encyklopädie,* 1. Aufl. XIII, p. 195. — Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient.* 9e édit. III, p. 112. — *Theologische Studien und Kritiken.* 1874, p. 343, 346.

[3] Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient.* 9e édit. III, p. 179, etc.

avant d'avoir le calendrier solaire. Il dit même (p. 156..) : « Il n'est guère admissible que les plus anciens peuples ne soient pas partis du mois lunaire pour arriver de là au cycle plus grand de l'année. L'année solaire naturelle ou artificielle constitue par sa nature un progrès essentiel dans la mesure du temps ; elle suppose déjà un calendrier. Je crois donc que les Egyptiens aussi sont partis primitivement de l'année lunaire et que leur calendrier solaire appartient à un degré supérieur de leur civilisation. Il est de plus complètement impossible qu'un peuple qui a formé un calendrier solaire ne connaisse pas ou ait complètement oublié le calendrier lunaire, qui lui a servi d'échelon. Dans un développement régulier aucun état antérieur n'est assez complètement absorbé par les états immédiatement consécutifs pour ne pas laisser après lui des restes témoignant de son ancienne existence ». Lepsius voit de semblables restes de l'ancien calendrier lunaire égyptien dans la division de l'année en 12 mois, et il continue en disant : « Il est donc très vraisemblable qu'en Egypte l'année lunaire ne resta pas complètement inobservée, mais qu'au contraire elle continua d'être prise en considération par les prêtres à côté de l'année solaire. » Il croit même que c'est cette année lunaire qui est désignée par certains monuments égyptiens comme étant la « petite année », par opposition à la « grande année » qui serait l'année solaire [1]. (Comp. p. 154, 156.)

3° Lepsius dit en outre (p. 133) que la semaine paraît avoir son origine dans un calendrier lunaire, de même que la décade suppose un mois de 30 jours et par conséquent l'année solaire.

4° Enfin il ne me paraît point tenir un compte suffisant d'une importante donnée de Dion Cassius [2].

[1] Rappelons encore ici Gen. 50 : 3, 10. Il est possible, en effet, que le deuil de 7 jours, fait en l'honneur de Jacob par Joseph à l'aire d'Athad, fut conforme aux coutumes égyptiennes, de même que les 70 jours de l'embaumement. Comp. *Contemp. Review*. 1886, p. 529. — Peut-être faudrait-il aussi mentionner ici le songe de Pharaon où il était question de 2 semaines d'années, les 7 vaches grasses et les 7 beaux épis représentant 7 années d'abondance ; les 7 vaches maigres et les 7 épis brûlés, 7 années de disette. (Gen. 41 ; 1-7, 25-32, 47, 54.)

[2] Consul pour la seconde fois en 229 après Jésus-Christ.

En exposant cette donnée, nous serons tout naturellement conduit à indiquer les quatre explications qui ont été proposées de l'ordre actuel de la semaine planétaire.

B. EXPLICATION DE L'ORDRE ACTUEL DE LA SEMAINE PLANÉTAIRE.

Dion Cassius, dans son *Histoire romaine*, après avoir parlé de la prise de Jérusalem par Pompée, des Juifs, de leurs coutumes, de leur sabbat, « le jour qui porte le nom de Saturne » ou « le jour de Saturne » [1], consacre deux paragraphes entiers à la désignation planétaire des jours de la semaine, désignation qui se retrouve encore plus ou moins modifiée dans les langues de la plupart des peuples civilisés, qui ne correspond à aucune série des planètes envisagées en elles-mêmes et qui dans les inscriptions cunéiformes n'apparaît point encore, tout au moins, comme fixée, ainsi que nous aurons l'occasion de le constater.

« L'usage de déterminer l'ordre des jours d'après les 7 astres qu'on appelle planètes, vient des Egyptiens [2], dit Dion Cassius (XXXVII, 18, 19), il existe chez les autres peuples [3] ; mais, suivant mes conjectures, il ne remonte pas à une époque éloignée [4]. Les anciens Grecs, du moins autant que je puis le savoir, ne le connaissaient pas ; mais puisqu'il est adopté aujourd'hui dans tous les pays [5] et par les Romains eux-mêmes, comme une coutume nationale [6], je veux exposer en peu de mots comment et suivant quelles règles il a été établi.

[1] Τὰς τοῦ Χρόνου δὴ ὠνομασμένας ἡμέρας. τῇ τοῦ Χρόνου ἡμέρᾳ.

[2] Κατέστη μὲν ὑπ Ἀιγυπτίων. — Je suivrai la traduction donné par Gros, dans son *Histoire romaine* de Dion Cassius, traduite en français avec des notes, et le texte en regard. Paris, 1850 ; mais en donnant en même temps le texte grec et même la traduction qui me semble la plus exacte, toutes les fois que cela me paraîtra utile.

[3] Πάρεστι δέ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους. Proprement : Parmi toutes sortes d'hommes.

[4] Οὐ πάλαι ποτέ, ὡς λόγῳ εἰπεῖν, ἀρξάμενον. Plus exactement : non pas : suivant mes conjectures, mais : pour ainsi dire, ou : il ne remonte pas à une époque relativement éloignée.

[5] Τοῖς τε ἄλλοις ἅπασι. Proprement, parmi tous les autres.

[6] Ἐπιχωριάζει, καὶ ἤδη τοῦτο σφίσι πάτριον τρόπον τινά ἐστι. Proprement :

» D'après ce que j'ai appris, il repose sur deux systèmes faciles à comprendre, mais qui s'appuient chacun sur une certaine théorie [1]. »

Voici donc le premier de ces systèmes, système curieux, pouvant être qualifié de mystique et paraissant n'avoir aucun fondement, ni réel ni historique :

« Si, rapportant à ces astres, d'où dépend toute la magnifique ordonnance des cieux, l'harmonie fondée sur l'intervalle de la quarte [2] et qui est regardée comme tenant la première place dans la musique, on suit l'ordre dans lequel chacun accomplit sa révolution ; si, commençant par le cercle qui est le plus éloigné du centre et qui est consacré à Saturne, on laisse de côté les deux cercles qui viennent ensuite et on désigne le 4me par le nom du dieu auquel il est dédié ; si, après celui-là, franchissant encore les deux suivants, on arrive au 7me, et que, parcourant les autres d'après la même marche, on donne successivement aux jours le nom du dieu auquel chaque astre est consacré, on trouvera entre l'ordre des jours et celui des cieux un rapport fondé sur la musique. Tel est, dit-on, le premier système [3]. »

Arrivons maintenant au second, qui mérite beaucoup plus de fixer notre attention, présente un caractère astrologique prononcé et semble avoir un fondement historique [4].

puisqu'il s'est établi aujourd'hui... et parmi... et cela déjà comme une espèce de coutume nationale.

[1] Ἤκουσα δὲ δυο λόγους, αλλως μὲν οὐ χαλεπώς γνωσθῆναι, θεωρίας δέ τινος ἐχομένους.

[2] Τὴν ἁρμονίαν τὴν διὰ τεσσάρων καλουμένην. Littré dit sur le mot *tétracorde :* 1° ancienne lyre à quatre cordes; 2° échelle ou série de quatre sons consécutifs. La musique des anciens toujours était fondée sur des tétracordes, et non sur des gammes ou échelles de 7 sons. — Voir sur le rôle qu'ont joué les théories musicales dans les conceptions astronomiques de Pythagore, de Platon et même, dans les temps modernes, de Tycho-Brahe, de Kepler et de Newton, *Cosmos*, traduction française, III, p. 479-483, 602-605.

[3] Εἷς μεν δὴ οὗτος λέγεται λόγος. Mieux : Tel est le premier système exposé.

[4] Le fondement historique de ce système est confirmé par le témoignage de l'astrologue alexandrin Paul, qui dit dans son *Introduction à l'astro-*

« Voici le second, continue Dion Cassius : comptez les heures du jour et celles de la nuit, en commençant par la première. Attribuez cette 1re heure à Saturne, la suivante à Jupiter, la 3me à Mars, la 4me au Soleil, la 5me à Vénus, la 6me à Mercure, la 7me à la Lune, en suivant l'ordre des cercles fixés par les Egyptiens. Faites plusieurs fois cette opération : lorsque vous aurez parcouru les 24 heures d'après la même marche, vous trouverez que la 1re heure du jour suivant échoit au Soleil. Opérez de la même manière sur les 24 heures de ce jour, et la 1re heure du 3me jour reviendra à la Lune. Si vous appliquez ce procédé aux autres jours, chaque jour sera donné au dieu auquel il appartient. »

Fr. Arago [1] ne parle que de cette seconde explication et il dit à son sujet :

« L'ordre suivant lequel les jours de la semaine se succèdent actuellement, avec leurs désignations planétaires (le soleil et la lune étant considérés comme des planètes), porte

logie (p. 165) : « La première heure du jour de Saturne est sous l'influence de cette planète, qui est le gouverneur (κύριος) de tout le jour. La seconde appartient, sous le gouvernement de Saturne, à Jupiter. La troisième relève de Mars, etc. » C'est ainsi que l'heure du jour suivant arrive à être sous le gouvernement du Soleil, précisément comme le dit Dion. « Si l'astrologue connaît celui qui gouverne chaque jour et lui donne son nom, est-il dit encore, il sait aussi sous quelle influence se trouve chaque heure. Il s'agit donc de trouver le gouverneur de chaque jour du mois ou le jour hebdomadaire correspondant, » etc. Voir Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, p. 179.

Quoique Dion Cassius soit le premier des auteurs dont les écrits nous soient parvenus, qui parle aussi explicitement et complètement de la désignation planétaire des jours de la semaine, il est hors de doute que cette dénomination ne fût connue et pratiquée beaucoup plus tôt. Tibulle, contemporain d'Auguste, parle déjà du jour de Saturne comme synonyme du jour du sabbat. (*Eleg.* I, 3, 15-18). Frontin, qui écrivait sous Nerva, de même. (*Strat.* II, 1, 17.) Justin-martyr, qui vivait au milieu du second siècle, remarque que Christ a été crucifié la veille du jour de Saturne et qu'il est apparu à ses disciples le lendemain de ce jour. (*Apologet.* I, 67.) Tertullien, né vers le milieu du second siècle, parle du jour de Saturne comme étant notre samedi, et du jour du Soleil, comme étant notre dimanche. (*Apologet.* c. 16,) — Voir Ideler, II, p. 177. Lotz, p. 15.

[1] *Astronomie populaire*, II, p. 651.

l'empreinte indélébile d'un ancien système d'astronomie[1] d'après lequel les planètes étaient d'autant plus distantes de la terre qu'elles mettaient plus de temps à faire dans le ciel leurs révolutions apparentes. Ainsi, dans ce système, la Lune était la planète la plus voisine ; venait ensuite Mercure, puis Vénus, puis le Soleil, puis enfin Mars, Jupiter et Saturne.

On avait ainsi, en affectant à chaque planète le signe par lequel on les représente, la série suivante :

Saturne.	Jupiter.	Mars.	Soleil.	Vénus.	Mercure.	Lune.
♄	♃	♂	☉	♀	☿	☾

De cette série, en suivant l'indication donnée par Dion Cassius, va résulter l'ordre actuel des jours de la semaine :

Samedi.	Dimanche.	Lundi.	Mardi.	Mercredi.	Jeudi.	Vendredi[2].
♄	☉	☾	♂	☿	♃	♀

[1] Arago l'appelle un peu plus loin « le plus ancien système astronomique. » Cette désignation est confirmée par de Humboldt, *Cosmos*, III, p. 686, 692. Entre autres, il renvoie à Cicéron : *De Republ.* VI, 10, et dit que le système est positivement caractérisé comme étant le plus ancien par Ptolémée (*Almageste* XI, 1), qui, pour sa part, blâme les motifs pour lesquels « les modernes ont placé Vénus et Mercure en deçà du Soleil. »

Lotz (p. 17) estime que ce système était celui de Pythagore, d'après Pline, *Hist. nat.* II, 22, 20 § 84, et Censorin, *De die nat.* c. 13. De même l'abbé Barthélemy : *Voyage du jeune Anacharsis*. Paris, 1790, t. III, p. 347. — Mais tel n'est pas tout à fait l'avis de Humboldt. Il dit en effet (*Cosmos*, III, p. 461) : « Dans la structure du ciel imaginée jadis par Pythagore et décrite par Philolaüs, parmi les 10 sphères célestes qui font leur révolution autour du feu central du foyer du monde (ἑστία), immédiatement au-dessous du ciel des étoiles fixes, sont nommées les 5 planètes, suivies du Soleil, de la Lune, de la Terre et de l'antipode de la terre (ἀντίχθων). » Puis il renvoie à Boekh, *De Platonico systemate cœlestium globorum et de verâ indole astronomiæ Philolaïcæ*, p. XVII, et *Philolaüs*, 1819, p. 99. — Dans l'article Pythagore du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, P. Janet dit que pour lui Philolaüs, contemporain de Socrate, est « le seul représentant du pythagoricisme primitif. c'est-à-dire de celui qui a précédé Platon. »

[2] Samedi vient de *sabbati dies*. Mais les Anglais ont bien conservé dans leur *Saturday* l'expressionplus ancienne signifiant *dies Saturni*. — Dimanche vient aussi du latin *dominica* ou *dominicus*, sous-entendu *dies*. Mais on retrouve dans le *Sonntag* des Allemands le *dies solis* des anciens. Par

ordre dont il serait impossible, sans cela, de trouver l'explication, ni dans le temps des révolutions des astres, ni dans des considérations relatives à leur éclat, à leur aspect physique, ni dans l'importance accordée aux divinités dans la mythologie ancienne. Pourquoi, en effet, le jour du Soleil succéderait-il au jour de Saturne, le jour de la Lune à celui du Soleil, le jour de Mars à la Lune, ainsi de suite. »

Sans doute Dion Cassius ne s'exprime pas d'une manière complète quand il semble attribuer aux Egyptiens tout l'honneur, soit de la théorie de la classification des planètes d'après leur éloignement apparent de la terre, soit de la désignation planétaire courante des jours de la semaine.

L'antiquité était partagée au sujet de la première place à donner entre les astronomes de l'Egypte et ceux de la Chaldée. Il est des auteurs, tels que Macrobe, Clément d'Alexandrie, Lactance, Diogène Laërce, Diodore de Sicile, Pline l'ancien, qui donnaient cette place aux Egyptiens, tandis que d'autres, tels que Cicéron, Proclus, Josèphe, la donnaient aux Chaldéens [1]. Sayce arrive à dire [2] qu'il est impossible d'établir que l'astronomie des Babyloniens soit plus ancienne que la science moins développée des Egyptiens.

Lepsius, de son côté, concluait en disant (p. 233) : « Nous ne voyons que deux foyers de très ancienne civilisation : le foyer égyptien et le foyer babylonien. De ces deux le second nous paraît être incontestablement, au point de vue de l'érudition positive des Chaldéens, en particulier de leurs connaissances astronomiques, le foyer postérieur dérivé, et précisément à cause de cela quelquefois plus avancé dans le détail. »

Mais depuis l'époque où Lepsius a publié son ouvrage, on a vu apparaître derrière les Babyloniens toute la civilisation si

contre, les cinq autres dénominations françaises des jours de la semaine laissent transparaître les dénominations latines qui leur correspondent : *Lunæ dies, Martis d., Mercurii d., Jovis d., Veneris d.*

[1] Voir A. H. Sayce, dans les *Transactions of the Society of biblical Archeology*, vol. III. London, 1824, p. 146... — Lepsius, *Chronologie der Aegypter*, I. p. 55, 221, 233. — Oppert, *Encyclopédie des sciences religieuses*, III, 10.

[2] O. d. c., p. 144.

antique des Accadiens qui, selon l'expression de Tiele [1], furent les professeurs des Babyloniens, comme les Babyloniens le furent plus tard des Assyriens. Aussi Lenormant, un de ceux qui ont le plus étudié cette civilisation, n'hésite-t-il pas à dire [2] : « La science astronomique s'était constituée chez les habitants de la Chaldée à l'état d'une véritable science dès les temps les plus reculés, et ses premiers progrès remontaient jusqu'à l'époque presque légendaire de Nemrod. Dès les temps les plus anciens où nous fassent remonter les monuments, l'astronomie était à Babylone et dans la Chaldée beaucoup plus avancée qu'elle ne le fut jamais en Egypte. Tous les progrès qu'on pouvait réaliser dans cette science avec le simple secours des yeux et sans l'aide d'instruments d'optique perfectionnés avaient déjà été accomplis par les Chaldéens. Ils avaient même reconnu le déplacement annuel du point équinoxial sur l'écliptique, dont on attribue d'ordinaire l'invention à l'astronome grec Hipparque. »

G. Perrot [3] ne s'exprime pas d'une manière différente : « Pour donner à la doctrine astrologique, dit-il, une base d'une apparence solide, les Chaldéens inventèrent une numération qui leur permît des calculs assez compliqués. A l'aide de cet instrument, ils ébauchèrent de très bonne heure toutes les grandes théories de l'astronomie. En quelques siècles, ils eurent poussé cette science bien plus loin que ne le fit jamais l'Egypte. C'est ce qu'indique déjà Laplace dans le *Précis de l'histoire de l'astronomie*, qui forme le livre V de la cinquième édition de son « Exposition du système du monde. » Il y résume les principaux résultats que lui paraissent avoir obtenus les astronomes chaldéens. Aujourd'hui, grâce aux récentes découvertes, il pourrait peut-être entrer dans un détail plus circonstancié et plus précis. »

Quoi qu'il en soit, pour autant que j'ai pu étudier la question et comme cela ressortira en bonne partie de ce que nous aurons à dire sur les Chaldéens, il me semble que ce sont eux

[1] *Manuel de l'histoire des religions*, trad. franç. 2e édit. 1885, p. 107.

[2] *Histoire ancienne de l'Orient*. 3e édit. II, p. 36.

[3] *Histoire de l'art dans l'antiquité*. Paris, 1884, t. II, p. 69.

qui ont le mieux gardé l'institution de la semaine et le plus préparé la désignation de ses jours d'après les 7 planètes, mais que ce sont les Egyptiens qui ont en définitive fixé l'ordre présidant à cette désignation.

On peut trouver une certaine confirmation de l'indication donnée à cet égard par Dion Cassius, dans un passage d'Hérodote, historien tout autrement plus ancien que le consul romain, puisqu'il est né en 484 avant J.-C. Il dit en effet[1] : « Les Egyptiens sont encore les auteurs de diverses inventions, comme, par exemple, à quel dieu chaque mois, chaque jour est dédié, quel sort, quel caractère et quelle fin chaque homme doit avoir d'après le jour de sa naissance. »

D'autre part, Lotz énonce dans les termes suivants (p. 18) une opinion qui peut être rapprochée de celle que nous avons émise : « Dion a dit que l'ordre dans lequel nous voyons les planètes se ranger dans notre semaine, a été constitué par les Egyptiens. Mais comme cet ordre, à ma connaissance (voir Lepsius), ne se trouve nulle part dans les monuments égyptiens, je soupçonne que Dion veut parler des astronomes grecs d'Alexandrie. Les Egyptiens au moins n'ont certainement pas institué les semaines, comme Dion le veut ; car dans leurs monuments on ne voit pas qu'ils fissent présider les jours par les planètes, et là même où chez eux il est question des planètes, elles sont seulement au nombre de 5, le soleil et la lune étant laissés de côté... C'est par les astronomes alexandrins que la distribution de ces 5 planètes, de la lune et du soleil entre les divers jours de la semaine, a été enfin fixée pour tous les Grecs et les Romains. »

Quelque postérieur et subordonné qu'ait été le rôle joué par les astronomes égyptiens sur cette distribution, eût-il même été, comme il le semble, purement astrologique, toutefois il serait étrange que le peuple qui n'en a pas moins agi de la manière la plus profonde sur la nomenclature en quelque sorte définitive des jours de la semaine, ne l'eût pas en quelque manière, et dès longtemps, connue et pratiquée, qu'elle n'eût pas, tout au moins, trouvé chez lui un solide point de raccordement.

[1] II, 82. Trad. de Bétant. Genève, 1856.

Cette considération, à elle seule, n'aurait peut-être pas une grande valeur, mais elle en acquiert quand elle est réunie à celles que nous avons d'abord présentées.

Signalons encore une troisième explication non moins curieuse que les deux exposées par Dion Cassius. Elle est donnée en passant par Lotz (p. 18), qui n'indique pas si elle est de son invention ou empruntée à d'autres. Elle mérite en tout cas d'être considérée.

Il dit que si l'on applique la seconde explication fournie par Dion, non pas au jour divisé en 24 heures, mais au jour divisé en 60 parties égales, comme le divisaient quelquefois les astronomes grecs, égyptiens [1], babyloniens, indiens [2], et en commençant non par Saturne, mais par la Lune, on retrouve également les noms planétaires actuels de la semaine, mais à partir de lundi et non de samedi.

Le jour astronomique serait alors divisé en 60 minutes de jour, chacune de ces minutes en 60 secondes de jour et chacune de ces secondes serait elle-même semblablement subdivisée.

Selon Lepsius (p. 128-130), il n'y a point en égyptien de mot correspondant à l'heure, bien que la division du jour en 24 heures fût usitée dans la vie civile en Egypte comme ailleurs ; — la division du jour en 60 parties présentait la plus grande analogie avec l'antique division du cercle en 360 degrés, c'est-à-dire 6 fois 60, de même qu'avec plusieurs des divisions du temps, en particulier celle du mois comptant 30 jours. — Ptolémée, dans son *Almageste* (IV, 2), où il traite des calculs faits sur le cours de la lune par Hipparque et les Chaldéens, se sert de cette division du jour en 60 minutes de jour, etc.

On sait aussi que les Chaldéens divisaient invariablement l'unité en 60 parties égales, divisées et subdivisées de la même manière, et qu'ils avaient strictement établi sur cette base toutes leurs mesures de superficie, de capacité et de poids, mesures qui avaient passé, pour la plupart, dans les différentes

[1] Lepsius, *Chronologie*. I, p. 128.

[2] Lassen, *Indische Alterthumskunde*. I, p. 985.

contrées de l'Asie antérieure et même chez les Grecs, souvent en conservant plus ou moins leurs noms babyloniens (par exemple μνᾶ et ὀβολὸς) [1].

Cette troisième explication se justifierait donc tout aussi bien au point de vue des Egyptiens qu'à celui des Chaldéens, peut-être même encore mieux au premier point de vue, car, si les Chaldéens avaient un mot pour désigner l'heure, « l'heure babylonienne, » comme l'appelaient les astronomes grecs, en comprenait deux des nôtres. « Le jour et la nuit ont été égaux, dit une tablette chaldéenne : 6 heures de jour, 6 heures de nuit [2]. »

Rapportons encore une quatrième et dernière explication qui, du reste, peut se rattacher à l'astronomie égyptienne aussi bien qu'à la chaldéenne.

Après avoir parlé des deux explications de Dion Cassius et en particulier de la seconde, Alex. de Humboldt, s'exprime ainsi [3] :

« Cette manière d'expliquer les appellations des jours de la semaine avait été jusqu'ici généralement considérée comme la plus exacte ; mais Letronne, s'appuyant sur le zodiaque de Bianchini [4], longtemps délaissé dans les collections du Louvre et sur lequel, frappé moi-même d'une singulière ressem-

[1] Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*. 3e édit. II, p. 177. — Lotz, p. 110, 111.

[2] Lenormant, *Origines de l'histoire*, I, p. 233.

[3] *Cosmos*, III, p. 686.

[4] Selon de Humboldt (*Cosmos*. III, p. 461, 678), ce zodiaque dit de Bianhini, date vraisemblablement du IIIe siècle de notre ère.

Quant à Bianchini (François), né en 1662, savant italien, aussi distingué comme archéologue que comme astronome, il fut nommé par le pape secrétaire de la commission chargée de la réforme du calendrier. Pour régler avec précision le cours de l'année, il était nécessaire d'établir et de fixer, avec la plus grande exactitude, les points équinoxiaux. Bianchini, chargé de tirer une ligne méridienne et de dresser un gnomon dans l'église de Sainte-Marie-des-Anges, termina avec le plus grand succès cette opération difficile. La méridienne en cuivre a de longueur 75 anciens pieds de Paris et le gnomon, 62 1/2 de hauteur. On y voit les 12 signes du zodiaque, parfaitement représentés en marbre de différentes

blance entre un zodiaque grec et un zodiaque des Tartares kirghises, j'avais en 1812 attiré l'attention des archéologues, — Letronne, dis-je, déclare adopter de préférence une troisième explication [1]. »

Cette explication est basée sur le partage des 12 signes du zodiaque ou des 360 degrés de sa circonférence en 36 décans ou dizaines de degrés, chaque décan comptant lui-même 3 des 7 planètes [2] et ces 3 planètes étant réparties toujours en suivant la même ancienne division des 7 astres par ordre de distance apparente de la terre.

Pour trouver ainsi l'ordre actuel des jours de la semaine, il suffit de prendre successivement la première des 3 planètes assignées à chaque décan.

Et en effet, si l'on part du signe de la Vierge et de ses 3 planètes : Soleil, Vénus, Mercure (☉♀☿), pour passer au signe de la Balance et de ses 3 planètes : Lune, Saturne, Jupiter (☾♄♃), puis au signe du Scorpion et de ses 3 planètes : Mars, Soleil, Vénus (♂☉♀), on arrivera à déterminer comme suit les 3 premiers jours de la semaine : dimanche (ou jour du Soleil), lundi, mardi (☉☾♂), et ainsi de suite.

Pour trouver de cette manière l'ordre actuel complet des jours de la semaine, il suffit de juxtaposer 4 mêmes séries des 7 planètes et de les diviser de gauche à droite par triades, en ne comptant pas la première triade de la première série et en

couleurs, et les étoiles de chaque signe sont en cuivre, avec leurs grandeurs respectives et toutes leurs variétés. — « M. Bianchini, dit Fontenelle dans son *Eloge*, fut purement mathématicien dans la construction de ce grand gnomon, pareil à celui que Cassini avait fait dans Sainte-Pétronne de Bologne. » — Clément XI fit frapper une médaille de ce gnomon, et ce fut pour Bianchini le sujet d'une dissertation sur le gnomon et la médaille. — Extrait de la *Biographie universelle*, article Bianchini (François.)

[1] Letronne, *Observations critiques et archéologiques sur l'objet des représentations zodiacales.* 1824, p. 97-99.

[2] Cette distribution des planètes entre les 36 décans n'est pas seulement celle du zodiaque de Bianchini, elle est aussi décrite par un astronome du temps de Constantin, Julius Firmicus Maternus. *Astronomiæ libri VIII;* lib. II, cap. 4 : Signorum decani eorumque domini.) D'après *Cosmos*, III, p. 688.

numérotant successivement dans chacune des triades suivantes la première de ses planètes :

(♄♃♂)☉♀☿☾ ♄♃♂☉♀☿☾ ♄♃♂☉♀☾☿
1 2 3 4 5 6

♄♃♂☉♀☿☾ ...
7 1 2

Terminons par quelques courtes observations, qui peuvent avoir leur intérêt, sur l'ensemble des quatre explications de la désignation planétaire des jours de la semaine :

1° Ce qui est à la base de toutes, ce qui leur sert de point de départ commun, c'est une observation réellement astronomique, à savoir l'ordre des planètes suivant le degré de leur éloignement apparent de la terre.

2° Mais toutes ne procèdent pas identiquement de cet ordre. La première, la seconde et la quatrième mettent en tête la planète la plus distante, soit Saturne, et en dernier lieu la planète la plus rapprochée, soit la Lune. La troisième fait le contraire.

3° La première et la seconde aboutissent à cette série des jours de la semaine : samedi (jour de Saturne), dimanche (jour du Soleil), lundi, mardi, mercredi, jeudi et vendredi.

4° La quatrième aboutit à ce qu'on peut appeler l'ordre hébraïco-chrétien et aussi gréco-romain, ou plus brièvement l'ordre hébraïco-romain, à savoir : dimanche, lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi. On comprend sous ce rapport comment Letronne et de Humboldt lui donnent la préférence.

5° La troisième aboutit à cette série : lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi, dimanche.

6° La première explication est purement mystique. Elle est la seule qui n'ait rien d'astrologique, sauf les noms des planètes, mais elle n'en paraît pas moins la moins fondée historiquement. (*A suivre.*)

LA GUÉRISON PAR LA FOI

ET LES PHÉNOMÈNES SIMILAIRES[1]

PAR

J.-M. BUCKLEY

D. D., LL. D., rédacteur du *Christian Advocate*,
(organe de l'Eglise méthodiste épiscopale des Etats-Unis.)

I

Expériences personnelles.

Un mot d'abord sur les expériences personnelles qui m'ont porté à étudier cette question de près et qui m'ont mis à même de la traiter en connaissance de cause.

En 1849 ou 1850, j'assistai pour la première fois à des séances de « magnétisme animal. » Un soi-disant « professeur, » homme d'une belle apparence, d'une parole abondante et facile, parfaitement maître de lui-même, donnait sur ce sujet des « lectures, » illustrées par des expériences ; sous l'influence du magnétisme, des personnes faibles devenaient fortes, des personnes taciturnes se mettaient à parler disertement sur les matières qui leur étaient indiquées par l'auditoire. Ces séances firent beaucoup de bruit, et l'attention des médecins fut attirée sur la puissance curative du magnétisme. Un dentiste se fit initier à cet art, et il se mit à arracher les dents sans douleur ; il réussit même à obtenir d'un paralytique, placé sous l'in-

[1] Extrait de la revue mensuelle, *The Century*, de New-York (juin 1886) et traduit librement de l'anglais, avec des abréviations, par *Francis Chaponnière*, rédacteur de la *Semaine religieuse* de Genève.

fluence de son « fluide, » qu'il remuât un bras depuis longtemps immobile.

Quelques années plus tard, étant dans un pensionnat, je partageais la chambre d'un camarade très pieux. Un « réveil » qui avait lieu dans la ville s'étendit jusqu'à notre école, et mon jeune compagnon de chambre fut rapporté d'une réunion religieuse dans un état d'extase léthargique (*trance*). On l'étendit sur son lit, et il y resta pendant quelques heures privé de sa connaissance; ses jambes étaient toutes raides et l'on pouvait le soulever par la tête et par les pieds sans que son corps se courbât; le plus fort de nos camarades ne réussit pas à faire ployer ses bras. Il finit pourtant par ouvrir les yeux; il émit quelques exclamations pieuses, puis retomba dans son sommeil antérieur. Cet incident se renouvela plusieurs fois à des intervalles irréguliers. A une heure du matin il était rentré dans son état naturel. Croyant qu'il avait été l'objet d'une manifestation insolite de la faveur de Dieu, il fut très heureux pendant quelques jours. Des saisissements du même genre le reprirent, plus tard, durant son séjour au pensionnat, toutes les fois qu'il avait assisté à une réunion religieuse particulièrement fervente.

En 1856, me trouvant au collège, je vis pour la première fois les phénomènes spiritistes produits par un médium en état d'extase. Peu après, je visitai la communauté perfectionniste établie par *John H. Noyes*, où l'on guérissait les malades sans médecine et où l'on enseignait la possibilité d'échapper à la mort.

En 1857, je rencontrai dans l'intérieur du Connecticut certains *Millérites* ou « adventistes » qui revendiquaient le pouvoir de guérir les maladies par la prière et sans remèdes, et même celui de ressusciter les morts, au cas où leur foi serait suffisante. Ils tentèrent une résurrection de ce genre sur une jeune dame qui était morte de la fièvre et ils continuèrent à prier pour elle jusqu'au moment où la décomposition de son corps força l'autorité civile à intervenir. (Ce cas s'est renouvelé plusieurs fois en 1885.) Il se produisait souvent aussi, dans les camps-meetings de ces Millérites, des extases analogues à celles qui s'étaient produites chez les premiers méthodistes, chez les

congrégationalistes du temps de Jonathan Edwards et, au commencement de notre siècle, chez certains presbytériens et baptistes de l'ouest et du sud.

En 1859, le fameux Dr *Newton* arriva à Boston pour une de ces visites qui causaient dans la ville une sensation si extraordinaire. Les paralytiques qui allaient le trouver sautaient de joie et laissaient chez lui leurs béquilles ; plusieurs aveugles furent guéris ; des soulagements marqués se produisirent dans quelques maladies chroniques, et l'on rapporta des résultats surprenants qui confondirent les praticiens ordinaires et même deux ou trois médecins d'une réputation étendue. Je fis la connaissance du Dr Newton, et m'entretins très longuement et très librement avec lui. Ses disciples devinrent nombreux, et le chiffre des « médiums guérisseurs » et des médecins qui traitent les maladies par l'imposition des mains va plutôt en croissant qu'en diminuant.

Ayant rencontré, sur ces entrefaites, une personne qui avait eu l'habitude de tomber en extase dans les réunions religieuses, qui avait ensuite été un sujet particulièrement sensible pour les magnétiseurs, qui avait été guérie de certaines maladies par l'imposition des mains, et qui avait fini par devenir un médium spiritiste, je dus me demander s'il n'y avait pas là une seule et même susceptibilité nerveuse régie par une seule et même loi naturelle. J'étudiai donc la question et je puis dire que, depuis trente ans, je n'ai négligé aucune information pouvant jeter quelque lumière sur ce problème.

Les phénomènes dont il s'agit soulèvent deux questions : celle de leur nature et celle de leur cause. Quels sont les faits, et quelle explication peut-on en donner ? Voilà les deux points que je vais examiner l'un après l'autre.

II

Faits.

Le prince *de Hohenlohe,* évêque de Sardique, a opéré des cures merveilleuses, dont l'authenticité a été reconnue par des savants impartiaux. Né en 1794 à Waldenburg, élève de

plusieurs universités, le prince était un homme d'une haute position et d'une éducation distinguée. A l'âge de vingt-six ans, il rencontra un paysan qui avait accompli des guérisons extraordinaires et qui lui communiqua son enthousiasme. Il se mit à opérer lui-même par la prière. Parmi les cures qui lui sont attribuées par le professeur Onymus, de l'université de Würzbourg, se trouvent celles-ci : « Le capitaine Ruthlein, de Thundord, un vieillard de soixante et dix ans qui souffrait d'une paralysie déclarée incurable, ne pouvait pas ouvrir la main et n'était pas sorti de sa chambre depuis bien des années, fut parfaitement guéri ; huit jours après sa guérison il me rendit visite, se félicitant de pouvoir sortir librement... Un étudiant de Burglauer, près de Murmerstadt, avait perdu depuis deux ans l'usage de ses jambes ; il ne fut soulagé que partiellement par la première et la seconde prière du prince, mais à la troisième il fut complètement rétabli. »

Le père *Théobald Mathew*, prêtre irlandais, l'apôtre de la tempérance († 1856), eut aussi de grands succès dans la guérison des malades ; après sa mort, des multitudes visitèrent sa tombe et beaucoup d'infirmes furent soulagés et s'en retournèrent sans leurs béquilles.

Dans tous les pays catholiques et grecs orthodoxes, on peut voir dans les églises des béquilles, des cannes, des éclisses, qui ont été laissées là par des personnes guéries de contractions aux jointures à la suite de prières offertes devant certaines images ou de l'attouchement de certaines reliques. Des résultats semblables ont été produits à Montréal, dans le cours de 1885 ou de 1886, aux solennités rattachées à la mort de certains évêques, dont l'un avait déjà guéri beaucoup de malades durant sa longue carrière.

On ne peut nier que beaucoup de cures n'aient eu lieu à Knock Chapel, en Irlande, et aussi à Lourdes, en France, où la vierge Marie est censée s'être révélée en 1858 à une jeune paysanne. Ce lieu de pèlerinage est visité par une multitude de malades venant de toutes les parties du monde, et beaucoup d'entre eux déclarent avoir été guéris, par l'eau de Lourdes, de maladies qui avaient résisté à tous les traitements médicaux.

On ne peut non plus contester que *Joseph Gassner*, un prêtre catholique de Souabe († 1779), n'ait effectué beaucoup de guérisons.

Si nous passons maintenant des Eglises romaine et grecque aux Eglises protestantes, nous trouvons cinq ou six noms principaux qui se sont rendus célèbres par des cures merveilleuses effectuées sans l'usage de remèdes et en réponse à la prière.

Dorothée Trudel, de Männedorf, au bord du lac de Zurich, a tenu dans ce village un établissement où se sont produites des guérisons extraordinaires dont plusieurs ont été constatées par des documents authentiques.

Le rév. *W. E. Boardman* († 1886), avec lequel j'ai été en relation pendant de longues années, a créé dans le nord de Londres un établissement analogue, qui est connu sous le nom de Bethshan. M. Boardman assure avoir opéré trois cents guérisons de cas de cancer, paralysie, consomption avancée, rhumatisme chronique, et il montre les trophées habituels de cannes, de béquilles laissées sur place par les malades. La méthode suivie à Bethshan est l'onction d'huile suivie de prière. Les directeurs de l'établissement assurent aussi qu'ils opèrent beaucoup de guérisons par correspondance.

Le Dr *Charles Cullis*, de Boston, a donné en Amérique, à la maison d'Old Orchard (Vieux Verger), dans l'Etat du Maine, où l'on guérit les maladies par la foi et la prière, une réputation analogue à celle que la grotte de Lourdes possède en Europe; il n'y a pas lieu de douter que beaucoup de cures n'y aient été effectuées avec succès.

Le rév. M. *Simpson*, ci-devant ministre presbytérien, aujourd'hui pasteur indépendant à New-York, a ouvert dans cette ville une maison où il traite les malades par la prière, où divers ecclésiastiques ont fait un séjour, et où il s'est certainement opéré plus d'une guérison.

Mme *Elisabeth Mix*, une femme de couleur résidant dans l'Etat de Connecticut, a aussi acquis une grande renommée par le fait qu'elle a été l'instrument de la guérison de personnes qui ont ensuite écrit des livres et prononcé des discours sur

ce sujet. Sa mort récente a été déplorée par beaucoup de gens respectables de tout sexe, de tout âge, de toute couleur et de toute confession, qui croyaient avoir été guéris par le moyen de ses prières.

M. *George O. Barnes*, « l'évangéliste de la montagne, » passait aussi pour avoir le don de guérir les malades.

III

Contrôle des témoignages.

Nous avons admis, d'une manière générale, que des maladies réelles sont souvent guéries réellement sans l'intervention de remèdes. Mais il est nécessaire, avant d'aller plus loin, de considérer de plus près la valeur qui peut être attribuée en pareille occasion au témoignage des malades et de leurs alentours.

Toutes les personnes honnêtes et raisonnables sont capables de dire si elles se sentent malades, si elles se sentent mieux, et si elles croient avoir été entièrement rétablies à la suite des pratiques ou des prières d'un guérisseur quelconque. Mais elles ne sont pas toutes capables de prononcer sur la nature de leur maladie et sur la réalité de leur guérison, et pour acquérir quelque valeur sur ces deux points, leur témoignage doit être contrôlé, dans chaque cas, par des personnes compétentes.

Les maladies sont internes ou externes. Il est clair qu'aucun individu ne peut savoir à coup sûr le nom de sa maladie si cette affection est *interne*. Le diagnostic des plus célèbres médecins peut les induire en erreur ; l'autopsie des morts montre souvent qu'on s'était mépris sur la maladie qui les a emportés. L'hystérie peut simuler beaucoup d'affections diverses : la paralysie, les maladies de cœur, les diverses affections fébriles. L'hypocondrie, à laquelle des personnes intelligentes et cultivées, d'habitudes sédentaires, peuvent facilement se laisser aller si elles analysent toutes leurs sensations et se mettent à lire des livres de médecine, aura un effet tout semblable. La dyspepsie, les indigestions peuvent produire

les symptômes d'une maladie de cœur ; les maladies de foie peuvent être prises, par des médecins éminents, pour des affections pulmonaires. Chez les femmes, les indispositions propres à leur sexe peuvent donner lieu à l'hystérie, qui leur fait croire qu'elles ont une maladie de la moelle, ou du cœur, ou de tout autre organe. Ainsi, la déclaration la plus solennelle du malade ne suffit pas à déterminer la nature de la maladie interne dont il pouvait souffrir.

Lorsque la maladie n'est pas accompagnée d'une douleur aiguë, l'attestation d'une guérison subite et complète doit de même être soumise au contrôle du temps, à moins qu'il ne s'agisse d'une affection externe qui a disparu tout à coup sous les yeux du témoin. Ainsi, les témoignages immédiats rendus sur les lieux par les visiteurs du tombeau du P. Mathew, de la grotte de Lourdes, du camp-meeting d'Old Orchard ou du tabernacle de M. Simpson prouvent simplement que, dans cet endroit et dans cet instant, le témoin n'éprouvait ni douleur ni faiblesse, qu'il ne sentait plus les symptômes de sa maladie.

Quant aux maladies *externes*, elles ne sont pas non plus toujours faciles à déterminer. Des tumeurs guérissables sont souvent prises pour des cancers incurables, et c'est justement là ce qui fait le succès des spécialistes sans scrupules. Dès que le patient a quelque chose qui ressemble à un cancer, ils lui appliquent un emplâtre quelconque, et si le malade se remet, ils lui font signer un certificat portant qu'il a été guéri d'un cancer du caractère le plus terrible, qui l'aurait emporté en trois mois, en six semaines, ou en quelques jours, sans le remède indiqué par le charlatan.

Dans les maladies des *articulations*, la cause exacte de l'enflure n'est pas non plus toujours facile à déterminer ; certains abcès ont quelquefois mis des mois entiers à revêtir la forme qui peut permettre au médecin de diagnostiquer leur siège et leur cause. Il arrive inversement que certaines enflures sont attribuées à des abcès et qu'après l'incision, on s'aperçoit que le mal est beaucoup moins grave. Ainsi, le malade et son médecin peuvent être dans l'erreur sur le caractère exact d'une

affection qu'on pourrait croire au premier coup d'œil facile à déterminer.

J'ai déjà parlé du fait que l'*hystérie* peut simuler les symptômes de beaucoup de maladies internes ; elle peut aussi produire des accidents externes. Le Dr Marvin R. Vincent, de notre ville, rapporte le cas d'une femme qui paraissait avoir une tumeur à l'ovaire, et dont l'enflure provenait simplement de l'hystérie et disparut sous l'effet de l'éther.

La *consomption*, cette terrible maladie qui tourmente tant de familles, a ceci de particulier qu'elle avance et recule tour à tour. Dans la forme la plus commune de cette affection, il y a un moment qu'on appelle celui du ramollissement (*softening*) des tubercules. Le patient est d'abord très mal : il souffre chaque jour, et quelquefois à plusieurs reprises chaque jour, de la fièvre hectique et des frissons qui lui succèdent ; des sueurs nocturnes, des expectorations abondantes compliquent la situation, et on croit autour de lui que sa fin ne peut pas être éloignée. Puis, à la grande surprise de ses amis, un mieux sensible se produit au bout de quelques jours : les transpirations cessent, la fièvre diminue ou disparaît, la toux s'apaise ; il se réjouit, il reprend peut-être son travail et reçoit les félicitations de ses amis. Quel que soit le remède auquel il attribue cette amélioration, le fait est que ses tubercules se sont ramollis. Ils produisaient la fièvre ; ils ont été éliminés par la toux et par d'autres procès naturels. Mais, pendant ce temps, il s'en forme d'autres, qui ne causent pas de malaise au malade, sauf une respiration un peu courte. Puis vient une seconde période de ramollissement, dans laquelle le malade tombe plus bas encore qu'auparavant ; de nouveaux remèdes sont essayés, et si la mort ne survient pas, le même rétablissement apparent se produit. Dans ces moments culminants de la maladie, la visite d'un lieu de pèlerinage, les opérations d'un guérisseur par la foi, l'usage d'une ceinture ou d'un bourrelet magnétique, sembleront produire un grand effet, mais ce ne sont pas ces moyens-là qui remontent le malade, et ce ne sont pas eux qui l'empêcheront de redescendre plus tard.

Il faut cependant tenir compte aussi d'un fait bien connu

des médecins. La phtisie pulmonaire la plus authentique peut se terminer par une guérison spontanée ou céder aux méthodes hygiéniques. Pour deux cas où la consomption entraîne la mort, il y en a un où la maladie se prolonge jusqu'à la vieillesse ou disparaît même complètement, le patient mourant plus tard d'une autre maladie. Le feu professeur Austin Flint, de New-York, décrit, dans un rapport spécial, soixante-deux cas où un arrêt de la maladie a eu lieu ; dans sept de ces cas, il s'était produit sans traitement médical ou hygiénique, et dans quatre de ces sept cas, le rétablissement avait été complet. Le professeur J. Hugues Bennet, de l'imprimerie royale d'Edimbourg, a déclaré, dans une conférence, qu'au début de la phtisie les tubercules dégénèrent et avortent chez un grand nombre de malades, si bien que le tiers ou la moitié des patients soignés en Ecosse dans les hospices d'incurables et qui meurent après quarante ans de diverses maladies avaient eu un commencement de consomption et s'en étaient tirés. Deux journaux médicaux importants, paraissant, l'un à Londres et l'autre à Edimbourg, ont ratifié cette conclusion. Il y a eu des cas bien constatés où des patients qui avaient offert tous les symptômes d'une phtisie, même avancée, ont vécu bien des années et ont fini par mourir d'une autre maladie. L'autopsie a montré que leur poumon s'était cicatrisé. A un moment donné, une puissante secousse imprimée à l'esprit, un changement agréable des circonstances, ou l'obligation survenue de prendre de l'exercice en plein air, a ranimé leur organisme et lui a donné la force de remonter la pente du dépérissement.

Lorsqu'on examine les récits de guérisons merveilleuses, il ne faut pas oublier non plus l'échauffement qui se produit dans l'esprit des témoins par la succession même des témoignages.

Dans un des meetings dirigés par le rév. A.-B. Simpson, j'entendis un des principaux témoins invoqués par le président déclarer que « pendant l'année qui venait de s'écouler, il avait été *plusieurs fois* retiré *miraculeusement* et *instantanément* des griffes de la mort. »

Dans une assemblée tenue à Adélaïde, en Australie, devant un nombreux auditoire, une Mme Morgan attesta « qu'elle

souffrait depuis vingt ans d'une maladie de cœur, mais qu'au moment où M. Wood lui avait imposé les mains, elle avait senti, à l'impression de bien-être qui s'était alors emparée d'elle, qu'elle avait obtenu la guérison. » Le rév. W.-B. Shorthouse décrivit dans cette même réunion sa propre maladie et son propre rétablissement ; puis, s'échauffant par degrés, il parla d'un homme « qu'on avait amené *mourant* et qui s'en était retourné sans aucune assistance, » et de « centaines de malades qui avaient été guéris en touchant le bord du vêtement de M. Wood ; » il conclut en se donnant comme « un exemple vivant de miracles plus grands que ceux des apôtres. » Après avoir lu cela à Paris dans le *Galignani's Messenger*, j'écrivis en Australie pour demander des renseignements à un homme parfaitement informé. Il me répondit que ces récits étaient très exagérés et que bien des rechutes avaient suivi les guérisons rapportées.

Si les témoignages émis de vive voix dans de grandes assemblées sont quelquefois sujets à caution, on doit aussi contrôler de près ceux qui sont rédigés par écrit et à tête reposée. Dans la plupart des cas célèbres sur lesquels j'ai pu faire une enquête personnelle, j'ai trouvé qu'on avait beaucoup exagéré l'état du malade avant sa prétendue guérison. D'autres fois, on avait omis de noter des faits importants dont la mention aurait pu diminuer l'éclat du miracle auquel on croyait. C'est ainsi qu'une dame évangéliste qui a raconté à des milliers d'auditeurs sa guérison merveilleuse ne disait jamais un mot d'une opération chirurgicale dont ses amis assuraient qu'elle avait retiré un grand soulagement ; comme on lui demandait le motif de cette omission : « Je ne veux pas, répondit-elle, détourner l'attention de mes frères de la grande œuvre que Dieu a faite en ma faveur. » Dans d'autres cas, on avait dénaturé les circonstances de la guérison : on avait négligé de mentionner les rechutes, de parler des sensations particulières que le malade éprouvait encore et auxquelles il croyait devoir résister ; on avait attribué la cure à un acte unique opéré dans un instant unique, tandis qu'il s'était passé en réalité des semaines ou des mois avant que le rétablissement du malade eût été complet. Dans

tous les cas de ce genre, les témoignages écrits sont plutôt inférieurs aux témoignages oraux, parce qu'on ne peut pas les faire compléter au moyen de questions subsidiaires. Il est rare, du reste, que les ouvrages publiés dans l'intérêt des théories dont il s'agit soient écrits par des personnes qui se soient donné la peine voulue ou qui aient eu la capacité nécessaire pour examiner les faits avec soin.

Le but de ces remarques n'est pas de discréditer tous les témoignages, mais de déterminer les conditions qui les rendent valables. Toute déduction faite des cas douteux, il est certain que des guérisons très extraordinaires ont été opérées, quelquefois d'une manière instantanée, sans l'intervention d'aucun remède, les maladies guéries étant, dans certains cas, de celles qui sont considérées comme incurables, et dans d'autres cas, de celles que la médecine ordinaire ne fait disparaître que lentement.

IV

Explication des faits.

Les faits dont il s'agit ont-ils une même cause ou des causes différentes ? Pour résoudre ce problème, il faut voir si l'on peut distinguer, au point de vue du succès et de l'insuccès, entre les diverses espèces de cures spirituelles mentionnées plus haut.

Les guérisons opérées par le Dr Cullis ou par le Dr Newton sont-elles plus ou moins remarquables, sous le rapport de la gravité des maladies vaincues, de la rapidité du rétablissement ou du nombre des réussites, que celles du rév. A.-B. Simpson ou du rév. W.-E. Boardman ? D'un autre côté, ces guérisseurs protestants ont-ils obtenu davantage que les guérisseurs catholiques, le prince de Hohenlohe ou le prêtre Gassner, et la maison Bethshan a-t-elle vu plus de cures extraordinaires que la grotte de Lourdes ? Les miraculés des diverses écoles chanteront, sans doute, toujours les louanges de leurs guérisseurs respectifs. Mais l'examinateur impartial verra-t-il aucune raison de distinguer entre ces diverses opérations au point de vue de la nature ou

du nombre des effets obtenus? Toutes ces opérations guérissent quelquefois la paralysie, les convulsions, les cancers, les tumeurs, les maladies de la moelle, les maladies du sexe, et atténuent ou guérissent fréquemment certaines maladies chroniques, notamment le rhumatisme, la sciatique, la névralgie, etc. Elles réussissent de même dans certaines maladies aiguës. J'ai vu personnellement des clients de spiritistes et de magnétiseurs, des miraculés de l'Eglise catholique romaine et de l'Eglise grecque orthodoxe, des personnes guéries par le traitement dit mental ou par l'onction d'huile et la prière, et *je ne vois aucune raison de croire que l'un de ces moyens ait moins réussi que les autres.*

Quant aux limites de ce pouvoir de guérir, elles sont partout aussi les mêmes : elles portent soit sur la nature des maladies guérissables, soit sur le mode de leur guérison, soit sur la durée de cette guérison.

Il y a des maladies qu'aucune de ces opérations mystiques ne réussit à guérir. Aucune de ces pratiques spirituelles ou nerveuses ne peut ressusciter les *morts*; si tel de ceux qui s'y livrent vient à affirmer le contraire, ses amis s'empressent toujours de le contredire. Elles ne peuvent pas non plus rendre la vue à un *aveugle-né*, ni l'ouïe à un *sourd de naissance* qui manque de l'un des organes nécessaires à l'audition ; les seuls exemples de surdité ainsi guérie qu'on ait osé produire sont ceux d'enfants qui avaient perdu l'ouïe par suite de la fièvre scarlatine. Aucune de ces manipulations spirituelles ne fait recroître une *jambe coupée* ou un *œil arraché*. Quant aux maladies mentales, les succès obtenus l'ont été dans des cas d'un caractère fonctionnel ou dans des cas de mélancolie prolongée; mais on ne trouve pas de récit authentique constatant la guérison d'un cas de *démence* ou d'*idiotisme*.

Il y a ensuite, chez les malades atteints d'infirmités d'ailleurs guérissables, des cas que les opérations mystiques dont il s'agit ne réussissent pas à guérir. Combien d'exemples pitoyables on pourrait citer de gens qui ont fait de longs voyages pour se placer sous l'influence d'un traitement spirituel auquel ils croyaient fermement et qui sont morts, les uns cruellement

désappointés, les autres absolument convaincus qu'ils ne mourraient pas! Catholiques, protestants et spiritistes sont logés, sous ce rapport, à la même enseigne.

On sait qu'il se poursuit en ce moment, dans l'intérieur de l'Afrique, une œuvre d'évangélisation placée sous les auspices du rév. William Taylor, évêque missionnaire de l'Eglise méthodiste américaine. Un des membres de l'expédition était un adhérent décidé de la guérison par la seule prière. Etant tombé malade de la fièvre, il refusa obstinément de prendre de la quinine, et il mourut martyr de la superstition qu'il prenait pour de la foi. La dernière phrase écrite dans son journal était celle-ci : « Je n'ai pas la fièvre, mais seulement un sentiment de faiblesse. Je m'empare de cette promesse : *Il donne de la force à celui qui défaille*, et je reçois la bénédiction promise. » Son médecin raconte ainsi leur dernière conversation : « Charles, lui dit-il, votre pouls, la température de votre corps, tout me dit que vous allez mourir si vous ne prenez pas un remède pour couper cette fièvre. » — « Eh bien, répondit le pauvre garçon, je mourrai, car je me suis juré à moi-même de ne pas prendre de médecine. » Hâtons-nous de dire que M. Taylor lui-même ne partage pas les vues qui ont conduit son compagnon d'œuvre au suicide. Presque toute l'expédition a eu la fièvre et s'en est tirée avec le secours du médecin.

Voici un cas analogue qui m'a été raconté par écrit par un éminent docteur chrétien qui en avait été le témoin désolé. Un pasteur très connu en Europe et en Amérique avait une belle-fille à laquelle il était très attaché et qui tomba malade d'une tumeur à l'ovaire. Le pasteur et sa femme supplièrent Dieu de la guérir et, comme ils allaient partir pour un long voyage d'évangélisation autour du monde, ils demandèrent au Seigneur de leur donner un certain signe qui serait le gage de l'exaucement de leur prière. Ce signe s'étant produit, ils se persuadèrent que la malade se rétablirait, et ils lui firent une visite d'adieu où ils l'amenèrent à partager leur assurance. A la veille de leur embarquement et pendant leur tournée, il y eut de nombreuses assemblées de prières où l'on demanda à Dieu la guérison de Mme X. La maladie n'en suivit pas moins la marche

progressive que le médecin avait prévue et se termina bientôt par la mort. Si je raconte ces faits, c'est pour montrer le caractère illusoire de ces prétendues « assurances » que beaucoup de gens croient recevoir dans des cas de ce genre.

Il y a enfin beaucoup de cas où les prétendues guérisons merveilleuses sont suivies de rechutes, et où le patient meurt de la maladie dont on l'avait déclaré rétabli.

Il y a quelques années, un chrétien de Boston attesta solennellement qu'il avait été complètement guéri d'une phtisie pulmonaire par l'onction et les prières du Dr Cullis. Moins de six mois après, il mourait de cette même maladie.

A la suite d'une assemblée pour la guérison par la foi tenue à Old Orchard, le *Zion's Herald,* journal religieux de Boston, publiait ces lignes : « Quelques-uns de ceux qui s'étaient déclarés guéris souffrent de nouveau de leurs anciennes infirmités, et dans certains cas d'une manière plus pénible qu'auparavant. »

Ces exemples sont très nombreux, mais on ne les publie pas. Les témoignages enthousiastes sont télégraphiés sur-le-champ et longuement enregistrés dans les livres, mais les rechutes qui les suivent ne sont racontées ni dans les assemblées religieuses, ni dans des documents imprimés. Avec un peu de peine, j'ai pourtant réussi à en constater un grand nombre dans l'espace d'une seule année.

Les succès et les insuccès enregistrés à la suite des diverses opérations curatives mentionnées plus haut étant les mêmes, on est tout naturellement amené à penser que les *effets qu'on obtient de ces opérations ont une seule et même cause.* Avant de recourir, pour l'explication de ces phénomènes, à une force occulte ou à une action miraculeuse, il faut voir si l'on ne peut pas en rendre compte en invoquant des lois naturelles révélées par des faits analogues. Or les recherches de John Hunter, du Dr Tuke (*Influence of the Mind upon the Body*), du Dr Carpenter (*Mental Physiology*), de sir Benjamin Brodie et de sir Henry Holland nous fournissent beaucoup de ces analogies, et j'ai moi-même observé des cas tout semblables.

1° *Il y a d'abord des cas où l'effet curatif est produit, de l'aveu même du guérisseur, par une cause mentale naturelle.*

a) La guérison des *verrues* par une action psychique est un fait bien établi. Ces protubérances sont assez apparentes pour qu'il soit facile de constater leur présence et leur disparition. « Un de mes parents, écrit le Dr Tuke, avait à la main une verrue fort incommode. Il la combattit au moyen des divers remèdes usuels, mais, comme il n'en obtenait pas d'effet, il renonça à toute médication de ce genre. Ce fut alors que la verrue disparut, en quelques jours, à la suite d'un traitement mental. » Autre cas rapporté par le Dr Tuke : « La fille d'un chirurgien avait depuis dix-huit mois une douzaine de verrues aux mains. Son père les avait traitées sans succès au moyen d'applications caustiques. Un monsieur qui faisait visite dans la maison remarqua ces verrues, invita la jeune fille à les compter, puis lui dit d'un ton solennel : « A partir de di- » manche prochain, vous en serez débarrassée. » Le dimanche suivant, les verrues avaient disparu et elles ne revinrent plus. » Le célèbre chancelier François Bacon racontait déjà qu'il avait été délivré de la même manière d'une verrue qu'il avait eue depuis son enfance.

b) Certaines maladies du sang, telles que le *scorbut*, ont pu être guéries par une action psychique du même genre. — Au siège de Bréda, en 1625, le scorbut faisait de tels ravages dans la garnison de la ville que le prince d'Orange fut sur le point de capituler. On recourut alors à l'expérience que voici : On remit à chaque médecin trois petites fioles d'un certain médicament dont on ordonnait en général une fiole et demie à chaque malade, et l'on fit courir le bruit que trois ou quatre gouttes de ce remède étaient capables de donner une vertu curative à tout un gallon de liqueur (quatre litres et demi). L'un des médecins, le Dr Fréd. Van der Mye, déclare que cette supercherie produisit un effet étonnant, et que beaucoup des malades se rétablirent rapidement et complètement. Des hommes dont la condition avait été absolument désespérée et qui ne remuaient plus les jambes depuis un mois se mettaient à marcher dans les rues tout droits et en parfaite santé.

c) Van Swieten, Smollett, et d'autres médecins célèbres parlent de *phtisies* qui ont été arrêtées par une chute du malade

dans l'eau froide : la peur éprouvée et la réaction qui l'avait suivie avaient produit un effet salutaire sur le malade.

d) Abernethy donne le cas d'une femme qui fut radicalement guérie d'une *hydropisie* à la suite de la peur qu'elle avait eue d'un taureau; dans ce cas, le soulagement se produisit par les sécrétions rénales.

e) Au moment où les « tracteurs métalliques » du docteur Perkins, dont l'action était attribuée au galvanisme, faisaient beaucoup de bruit dans le monde médical, on obtint absolument les mêmes effets au moyen d'un appareil en bois de la même forme et de la même couleur. Tous deux guérirent des cas de *rhumatisme chronique* à la cheville, au genou, à la hanche, au poignet, avec enflure des articulations, et l'appareil en bois guérit même, en cinquante minutes, et au moment où les médecins avaient perdu toute espérance, un cas de *trisme* (resserrement tétanique des mâchoires) qui durait depuis trois ou quatre jours.

f) L'application sur une dent malade d'une pièce d'argent enveloppée dans de la soie peut calmer une violente *odontalgie* si l'on fait croire au patient que le remède est infaillible. J'en ai fait très souvent l'expérience, mais, dès que j'avais expliqué à la personne soulagée que l'effet opéré était purement mental, le remède perdait son pouvoir magique et le mal reprenait.

g) En 1867, un chanteur célèbre qui avait annoncé un grand concert fut pris, à la dernière heure, par un violent *mal de tête* accompagné de nausées. Deux applications d'une pièce d'argent sur le front suffirent à le soulager complètement et il put exécuter sans encombre son programme tout entier. Tout autre moyen du même genre aurait eu le même effet. On s'était servi d'un dollar parce qu'on n'avait rien d'autre sous la main.

h) Il y a quelques années je faisais une course avec le rév. J.-B. Faulks (aujourd'hui pasteur à Paterson, New-Jersey). Nous trouvant sur le bord de l'Hudson, près d'Englewood, nous fûmes amenés à entrer dans la maison d'un batelier, où nous attendait le spectacle le plus affligeant. Une mère de famille était là souffrant d'un *rhumatisme inflammatoire* vraiment terrible : elle était tout enflée, elle ne pouvait pas bouger,

on ne pouvait pas la toucher. Je dis à M. Faulks, qui peut se porter garant de l'exactitude de mon récit : « Vous allez avoir une illustration de la vérité de la théorie que vous m'avez si souvent entendu développer. » Il se défendit un peu du rôle que je voulais lui faire jouer en le mêlant à cette affaire, mais je ne l'écoutai pas. Après avoir parlé à la malade pour lui inspirer confiance et pour exciter son attente, je demandai une paire d'aiguilles à tricoter. Je consacrai encore un moment à entourer mon action d'un certain mystère, puis je commençai mes opérations. Une des mains de la malade était si enflée que les doigts étaient aussi larges que le poignet d'un enfant de trois ans; ils étaient si serrés les uns contre les autres que la malade ne pouvait plus ouvrir la main depuis des semaines ni la bouger sans une douleur intense. Je pris les aiguilles et les tins à deux pouces de distance de l'extrémité des doigts, au-dessus du poing fermé de la malade, puis je lui dis : « Maintenant, madame, ne pensez plus à vos doigts et surtout ne cherchez pas à les remuer, mais fixez vos yeux sur le bout de ces aiguilles. » Elle le fit et, au grand étonnement de toutes les personnes présentes, ses doigts s'étendirent et devinrent flexibles sans qu'elle éprouvât la moindre douleur. J'enlevai alors les aiguilles et elle déclara qu'elle ne sentait plus aucun mal à la main, sauf dans un espace d'un demi-pouce environ d'étendue. (J'ai déjà raconté cette expérience dans une brochure, actuellement épuisée, publiée en 1875, sous ce titre : *Supposed Miracles.*)

i) La réalité de la guérison des écrouelles, autrement dit des *scrofules*, par l'attouchement du roi est attestée par des documents authentiques. Charles II toucha près de cent mille malades ; Jaques II, dans un de ses voyages, toucha huit cents scrofuleux dans la cathédrale de Chester. Macaulay raconte comment Guillaume III refusa d'exercer ce pouvoir, et comment il provoqua ainsi la désolation et l'indignation des parents d'enfants scrofuleux. Ses adversaires insinuèrent qu'il n'osait pas s'exposer à une déconvenue en essayant d'user d'un pouvoir qui n'appartenait qu'aux souverains légitimes, mais on leur fit remarquer que l'opération avait réussi à tous les pré-

décesseurs du roi, qu'ils fussent de la maison de York ou de la maison de Lancaster. On peut rappeler à ce propos la consternation des jésuites lors du miracle produit par la Sainte-Epine en faveur de la nièce de leur ennemi, Blaise Pascal.

j) La fille d'un pasteur éminent de New-York avait été longtemps très souffrante et incapable d'aucun mouvement. Un des plus fameux chirurgiens de la ville déclara, après un examen sérieux, qu'elle avait une *maladie des côtes* qui exigeait une opération terrible. Trois fois le médecin arriva avec ses instruments pour faire cette opération, trois fois les parents le renvoyèrent sans avoir pu consentir au supplice. Enfin le Dr Krackowitzer fut appelé. Il examina longuement et solennellement la jeune fille de la plante des pieds au sommet de la tête, puis tout d'un coup il s'écria sur un ton d'autorité : « Levez-vous, habillez-vous, et descendez au salon pour y rejoindre votre mère ! » La jeune fille obéit comme un automate. Le lendemain, elle fit une promenade avec sa mère, et bientôt elle était complètement remise. Le Dr Krackowitzer raconte qu'il avait reconnu là un cas d'*hystérie* obstinée, qui pouvait être vaincu par le commandement soudain d'une volonté plus forte que celle de la malade. Le docteur est mort, mais je tiens ce récit du père de la malade. La jeune dame n'a pas souffert de rechute, et elle vit encore en parfaite santé. Si elle avait été guérie par un exorciste quelconque, le diagnostic erroné du premier médecin aurait été considéré comme infaillible, et la cure serait devenue un miracle indiscutable.

k) Le Dr Carpenter raconte qu'une *constipation* obstinée, qu'aucun remède ne pouvait faire cesser, fut guérie par un médecin qui ordonna au malade de découvrir son abdomen et de concentrer ses pensées sur les sensations qu'il éprouvait dans cette région.

l) Sir Humphrey Davy guérit un cas de *paralysie* par le procédé suivant : Il avait placé un thermomètre sous la langue du malade pour constater la température du corps. Le malade, croyant que c'était un commencement de traitement, déclara qu'il se sentait soulagé. Davy eut en conséquence l'idée de renouveler ce procédé pendant quinze jours. Au bout de ce

terme, le malade était guéri, grâce à sa puissante imagination.

Dans tous les cas qui précèdent, la guérison ou le soulagement du malade a été le résultat naturel d'une action exercée sur l'intelligence ou sur le sentiment. Depuis le temps de John Hunter (chirurgien écossais mort en 1793), on sait, par ses expériences, que la concentration de l'attention du malade sur une partie de son système physique affecte d'abord ses sensations, puis produit un changement, d'abord dans la circulation, ensuite dans la nutrition, et enfin dans la structure même de l'organe.

2° Examinons maintenant *des cas qui rappellent beaucoup les guérisons par la foi, mais où l'effet curatif est communément attribué à des forces occultes distinctes de la volonté divine.*

a) Les extases et les guérisons produites sous l'influence du *mesmérisme* ou du prétendu *magnétisme animal* sont attestées par le rapport officiel d'une commission de l'Académie des sciences, où siégeaient Lavoisier, J.-S. Bailly, Benj. Franklin, etc., et d'une commission de l'Académie de médecine, nommée en 1825 sur la proposition du Dr Foissac.

Le Dr Tuke rapporte le cas d'un vieillard de 75 ans, Edward Wine, qui était paralysé depuis deux ans d'un bras et d'une jambe ; son bras gauche restait cloué sur sa poitrine et il tirait tellement la jambe gauche qu'il ne pouvait marcher qu'avec une béquille. Après plusieurs opérations magnétiques, le médecin lui ordonna de partir à pied pour l'église, et il s'y rendit sans peine, en tenant sa canne de la main qui avait été paralysée.

Le magnétiseur Braid a rendu la faculté de voir à des gens qui l'avaient perdue, parfaitement guéri ou considérablement soulagé beaucoup de paralytiques, et vaincu nombre de rhumatismes : le Dr W.-B. Carpenter a constaté la réalité de beaucoup de ces cures.

Mais qu'est-ce que le mesmérisme, autrement dit le magnétisme, ou l'électrobiologie ? Ce n'est qu'un état subjectif. On a maintenant rejeté l'idée qu'un certain fluide magnétique se propage de corps en corps ou qu'il soit nécessaire de procéder

à des passes magnétiques pour produire cet état particulier. Il y a une cinquantaine d'années, un conférencier itinérant qui se servait d'une machine électrique ancien modèle pour jeter ses sujets dans l'état hypnotique, allait leur donner la secousse voulue quand il dut passer, pour vingt minutes, dans la pièce à côté ; lorsqu'il rentra, il trouva, à sa grande surprise, que trois de ses sujets étaient déjà hypnotisés par une action purement mentale. Mesmer, qui s'était d'abord servi d'aimants, les laissa de côté depuis sa rencontre avec le prêtre Gassner, et se contenta de simples manipulations. Les expériences ultérieures ont prouvé que ni les passes magnétiques, ni l'action électrique, ni la volonté de l'opérateur, ni l'action réciproque des sujets les uns sur les autres, ne sont indispensables à la production du phénomène : il suffit pour cela de l'*attention concentrée*, de l'attente anxieuse et respectueuse des personnes qui se soumettent à cette épreuve.

Or tout le monde a pu prendre part à des séances publiques ou privées de magnétisme où des personnes de la société la plus intelligente et la plus cultivée, subitement jetées dans l'état hypnotique, perdent la sensibilité au point qu'on pourrait leur arracher une dent ou leur amputer un membre sans qu'elles s'en aperçussent. Si elles avaient souffert, à ce moment, d'une maladie susceptible d'être guérie par la foi, elles en auraient été également soulagées par cet état de somnambulisme ou de catalepsie artificielle.

b) L'ordre de se lever donné à des personnes alitées, la victoire ainsi obtenue sur des conditions morbides qui avaient défié la médecine, et que la médecine avait peut-être aggravées, sont parmi les applications les plus simples du principe de l'action mentale. Les cas de ce genre abondent.

c) Les missionnaires et les voyageurs qui ont étudié ce sujet s'accordent à dire que des cures extraordinaires suivent les *incantations*, les cérémonies superstitieuses et les opérations magiques de divers genres auxquelles recourent, en pays *païen*, les prêtres et les médecins qui revendiquent des pouvoirs surnaturels.

d) Le pouvoir qu'ont les *sorciers africains* d'engendrer des

maladies et de les guérir à volonté est attesté par bien des témoignages, et cette action s'exerce chez les nègres d'Amérique aussi bien que chez leurs frères du continent noir : il n'y a pas longtemps que tout un village, situé près d'Atlanta, en Géorgie, a été profondément troublé par les maladies qui avaient fondu sur sa population à la suite des menaces d'un sorcier de cette espèce. Des médecins distingués ont signalé des faits analogues chez les paysans de l'Autriche, de l'Allemagne et de la Russie.

e) Les querelles intestines et les *suspicions mutuelles* du monde des guérisseurs peuvent servir à jeter du jour sur les phénomènes dont il s'agit. En 1865 arriva dans la ville de Détroit, où je résidais alors, un prétendu Dr *Bryant*, élève du Dr Newton, et qui semblait effectuer des cures égales à celles de son maître. Je le visitai en compagnie du rév. Dr J.-P. Scott, pasteur de l'Eglise presbytérienne, et je le vis opérer sur une vingtaine de malades. Parmi ces patients figurait une dame de ma connaissance, qu'on croyait affectée d'une tumeur à l'ovaire : Bryant fit disparaître la tumeur, mais la dame mourut d'épuisement au bout de quelques mois. Pour mieux saisir la méthode du guérisseur, je le fis opérer sur moi-même. Un an plus tard, me rendant de la Nouvelle-Orléans à Memphis (Tennessee), je me trouvai sur un bateau à vapeur avec le Dr Newton, qui revenait de la Havane, où il avait reçu jusqu'à 800 visiteurs en un seul jour et où il passait pour avoir opéré des cures merveilleuses. Pendant quatre jours je conversai plusieurs heures par jour avec lui sur ses principes et ses expériences. J'eus l'impression qu'il croyait à son pouvoir, mais qu'il n'était pas exempt de fanatisme et qu'il était homme à ne reculer devant aucun moyen pour assurer la réalisation du but qu'il avait en vue. Il disait être sous l'influence d'esprits qui lui dictaient ses paroles. Il usait sans scrupule du nom de Jésus-Christ, ordonnant, en ce nom-là, aux maladies de sortir des malades. Je trouvai que ce procédé frisait le blasphème.

Quand je dis au Dr Newton que j'avais eu affaire au Dr Bryant, il dénonça aussitôt son ancien élève comme « un franc imposteur, dénué de tout véritable pouvoir de guérison. » « Je l'ai

guéri, dit-il, d'une maladie dont il souffrait, à l'hôpital ; il m'a servi quelque temps d'assistant ; puis il m'a quitté et depuis lors, il agit en opposition avec moi. » Connaissant les belles cures de Bryant à Détroit, je dis au Dr Newton : « — Mais, si Bryant est un franc imposteur, comment expliquez-vous ses guérisons ? » — « Oh ! répondit le docteur, c'est bien simple. Elles proviennent de la foi des malades, de la concentration de leur esprit sur ses opérations, accompagnée de l'attente anxieuse d'une guérison. Vous comprenez qu'on ne va pas trouver Bryant sans avoir quelque idée qu'il pourra vous guérir. Quand on le voit commencer ses opérations avec une grande autorité, quand on compte les béquilles qui garnissent sa chambre, quand on entend les témoignages de ses clients, on se laisse aller à subir son influence. Alors il s'empare de l'esprit de ses malades et leur fait faire une foule de choses qu'ils ne croyaient pas pouvoir faire, il ravive leur force vitale et pour peu que leur maladie soit susceptible d'être réduite par ce procédé tonifiant, ils s'en iront beaucoup mieux portants qu'ils n'étaient venus. »

« — Docteur, dis-je alors à M. Newton, pardonnez-moi cette question ; mais n'est-ce pas précisément là la véritable explication de vos propres merveilles ? » — « Oh ! pour cela, non ! répondit-il. Il y a autant de distance entre un homme doué du don de guérison et un charlatan tel que Bryant qu'entre le pôle nord et le pôle sud. » — Je trouvai prudent de ne pas pousser plus loin ma pointe, car je désirais vivement continuer mes entretiens avec le Dr Newton, et si j'avais dit ce que j'avais sur la langue, nos conversations en seraient restées là.

Mais ayant souvent employé moi-même, avant et après cette entrevue, les mêmes méthodes d'action que le Dr Newton et le Dr Bryant, sauf cette circonstance, très désavantageuse pour moi, que je ne pouvais pas me targuer, en conscience, du secours surnaturel des esprits ou de Dieu, et ayant obtenu des résultats semblables dans leur nature, et quelquefois égaux dans leur étendue, à ceux qu'ont obtenu ces guérisseurs, je sais, moi, qu'en me donnant la clef des opérations de Bryant. Newton me fournissait, sans le vouloir, l'explication de toutes

les guérisons de ce genre, en tant qu'elles sont indépendantes des manipulations extérieures. Le Dr Newton avait été à la Havane avec sa fille, très gravement atteinte de phtisie pulmonaire. Il la ramenait avec lui, sans savoir si elle arriverait vivante à la maison. Quand je lui dis : « Docteur, pourquoi donc n'avez-vous pas pu la guérir ? » il me répondit tristement : « Il me semble vraiment que notre don soit parfois impuissant lorsqu'il s'agit du bien de notre propre parenté. »

f) Les cures miraculeuses des *Mormons* sont parfaitement à la hauteur de celles des catholiques et des protestants. Un des principaux moyens qu'ils employent en Europe pour faire des prosélytes consiste à guérir les malades par la prière, et ils ont opéré, en Amérique même, bien des guérisons de ce genre.

Un très respectable pasteur, le rév. Nathanaël Mead, m'autorise à raconter sous sa garantie les faits que voici : Vers 1839, un prêtre mormon fut reçu chez une malade, d'une intelligence développée et d'une piété sincère, qui habitait près de chez M. Mead, et il obtint l'autorisation de prier auprès d'elle pour son rétablissement. Il le fit avec beaucoup de sérieux, et la malade se sentit soulagée du coup et guérit avec une rapidité surprenante. Convaincue par ce miracle que Dieu était avec les Mormons, elle quitta l'Eglise chrétienne et sa famille même pour se joindre aux Saints des derniers jours.

Dans la même localité, un autre membre de l'Eglise avait été très maltraité par une barre de fer qui était tombée sur lui et qui lui avait mutilé et écrasé le pied. Le même prêtre mormon pria avec lui, la blessure guérit rapidement et ce chrétien fut également converti au mormonisme.

Certains prosélytes européens du mormonisme croient si fermement que leurs prêtres peuvent faire des miracles que l'un d'eux, qui avait perdu une jambe et auquel les prières de son missionnaire ne l'avaient pas rendue, passa l'Atlantique, gagna la ville du Lac salé, et s'en alla trouver Brigham Young. Ce prophète, madré entre les madrés, le regarda et lui dit : « Il me serait facile de vous redonner une jambe, mais je dois vous expliquer les conséquences qu'aura cette opération. Vous êtes maintenant avancé en âge. Si je vous fournis une nou-

velle jambe, vous en aurez deux pour le reste de vos jours, ce qui vous sera sans doute d'une grande commodité ; mais, lors de la résurrection, la jambe que vous avez perdue ressuscitera elle aussi et se réunira à votre corps, sans supprimer celle que je vais vous donner ; de cette manière vous serez encombré de trois jambes pendant toute l'éternité ! C'est à vous de voir si vous préférez, à l'inconvénient passager dont vous souffrez maintenant, la difformité qu'une jambe de trop vous infligerait aux siècles des siècles. » Le voyageur aima naturellement mieux demeurer impotent pour la fin de sa vie terrestre que de s'assurer une difformité gratuite pour toute la durée de l'existence céleste. Ce trait est peut-être légendaire, mais il cadre bien avec le caractère de Brigham Young. Nous recommandons cette réponse aux guérisseurs chrétiens qui, dans les cas de ce genre, se contentent de dire qu'ils n'ont pas de promesse biblique ni d'exemple apostolique qui leur permette de remédier à cette mutilation.

Après avoir considéré les faits qui précèdent, nous pouvons en tirer les *conclusions* que voici :

1° Certains *états subjectifs de l'esprit*, tels que la concentration de l'attention sur un point, avec ou sans un élément de foi, peuvent produire des effets soit de maladie soit de guérison.

2° L'*incrédulité*, chez des personnes qui, ignorant la loi ci-dessus formulée, consentent toutefois à se plier à ces sortes d'expériences, est souvent plus favorable aux effets soudains qu'une crédulité trop passive. Dès que l'esprit fort qui avait « pris tout cela pour une farce » aperçoit quelque effet dont il ne peut plus rendre compte avec son bon sens ordinaire, il peut être amené à tomber tout entier sous le pouvoir de l'idée qu'on cherche à lui imposer.

3° L'*attention concentrée*, accompagnée de foi, peut produire de très grands effets ; elle peut agir puissamment dans les maladies aiguës, très rapidement dans les maladies nerveuses ou dans toute maladie susceptible d'être modifiée par l'action du système nerveux ou sanguin.

4° Dans les maladies où il y a *accumulation de sérosités*,

telles que l'hydropisie et les tumeurs de divers genres, la guérison peut être très rapide quand l'action surexcitée des diverses excrétions peut éliminer les humeurs qui s'étaient accumulées sur un point donné.

5° Le *rhumatisme*, la *sciatique*, la *goutte*, la *névralgie*, la *contraction des jointures* et certaines *inflammations* peuvent, dans l'état mental indiqué ci-dessus, disparaître instantanément et permettre un exercice corporel qui, en réagissant sur la circulation, et de là sur la nutrition des parties malades, peut produire une guérison permanente.

6° La *cure mentale* (*mind-cure*), si l'on fait abstraction des théories absurdes professées par ceux qui la pratiquent et qui sont déjà divisés en sectes opposées, peut s'appuyer sur les lois de la nature. Mais sa répudiation de toute médecine est une erreur fâcheuse et ses prétentions au mystère sont un produit ou de l'ignorance ou du charlatanisme.

7° Aucun de ces systèmes de guérison ne peut se passer du secours de la *chirurgie*, dès que le cas est un peu complexe et que des opérations mécaniques sont nécessaires ; aucun d'eux ne peut non plus restaurer un membre, un œil ou même une dent perdue. Mais dans certains déplacements d'organes internes résultant de débilité nerveuse, ces moyens peuvent réussir en développant par un stimulant mental une énergie latente.

V

Les prétentions des adeptes de la guérison par la foi.

Quand nous comparons les guérisons des *Faith-Healers* protestants à celles des catholiques, des mormons, des spiritistes, des magnétiseurs, des *Mind-Curers*, nous trouvons que les premiers peuvent accomplir autant, mais pas davantage que les derniers ; ils rencontrent, en effet, les mêmes limites relativement aux maladies qu'ils ne peuvent pas guérir, aux mutilations qu'ils ne peuvent pas réparer, aux cas particuliers qui échappent à leur action et aux rechutes qui suivent leurs opérations. Nous trouvons aussi que les phénomènes qu'ils provoquent peuvent être imités sous l'empire de lois que les experts

connaissent, mais que le grand public ignore encore, sans parler de beaucoup de médecins, de magistrats, de pédagogues, de littérateurs et d'ecclésiastiques qui ne se distinguent pas cet égard de la foule incompétente.

Examinons maintenant le *Nouveau Testament*. La puissance de *Christ* était-elle sujette aux mêmes restrictions que celle des guérisseurs actuels ? — Non. Si nous en croyons les évangiles, il guérissait toutes les maladies et tous les malades qui se présentaient à lui, et cela instantanément. Les aveugles voyaient, les sourds entendaient ; il rétablissait les membres mutilés (Math. XV, 30) et il remit à Malchus son oreille coupée (Luc, XXII, 50) ; il rendit enfin la vie à Lazare, au fils de la veuve de Naïn, à la fille de Jaïrus. On peut, sans doute, répondre que les récits évangéliques ont été exagérés par l'imagination ou la crédulité de leurs auteurs. Mais, comme le caractère et l'enseignement de Jésus sont sans parallèles dans l'histoire de l'humanité, et que sa parole prouve son origine divine par la régénération radicale qu'elle produit dans la vie des pécheurs qui la reçoivent, ceux qui ont fait l'expérience de ces choses admettent sans difficulté que Christ a pu opérer, même dans le domaine physique, des miracles qui surpassent la capacité naturelle de l'homme.

Quant aux *apôtres*, il ne semble pas non plus qu'ils aient rencontré, après la Pentecôte, des maladies plus fortes que leurs dons : Pierre et Paul guérissent l'un et l'autre un homme impotent dès le ventre de sa mère, et les Actes attribuent même à Pierre la résurrection de Dorcas et à Paul celle d'Eutyche.

Dans les récits de guérisons rapportés par le Nouveau Testament, nous ne voyons pas que l'exercice de la foi ait été exigé dans tous les cas du malade ou de ses amis. Tantôt, le malade seul croyait ; tantôt, c'étaient ses amis seuls ; tantôt c'étaient le malade et ses amis ; tantôt ils ne croyaient ni les uns ni les autres. Les documents ne nous parlent jamais d'un échec subi par Jésus, ni par les apôtres après l'ascension de Christ ; ils ne nous parlent jamais non plus de rechutes, ni de la recommandation faite au malade de ne pas prendre garde

aux sensations trompeuses qu'il pourra éprouver ultérieurement.

Les agents actuels de la guérison par la foi n'arrivent donc ni à surpasser les œuvres des guérisseurs étrangers à la vraie foi, ni à reproduire les œuvres de Christ et des apôtres. Tout ce qu'ils réussissent à faire peut être expliqué sans aucun recours à une cause surnaturelle. On peut combiner, par l'observation des lois de l'esprit humain, un procédé d'action qui donne les mêmes résultats moyens que les onctions et les prières des *Faith-Healers*. L'*attention concentrée* est le fond de ce procédé. Si l'on peut y ajouter un *respect mêlé de crainte* à l'égard, soit du Dieu vivant et vrai, soit d'une fausse divinité, soit des esprits, soit des sorciers, soit de l'opérateur, soit de la force magnétique ou électrique, soit enfin du mystère, quel qu'il soit, qui plane sur l'opération, l'effet est grandement accru. Si l'on peut encore y joindre l'*attente confiante* de résultats particuliers, l'effet peut être confondant. Les passes magnétiques, les onctions d'huile et toutes les autres pratiques extérieures n'ont d'autre utilité que de produire l'attention concentrée, le respect et l'attente confiante. Les opérateurs qui ont une réputation suffisante ou qui tirent de leur force intellectuelle, de leur tenue, de leur parole, une autorité particulière, peuvent fort bien se passer de ces accessoires.

VI

La doctrine chrétienne de l'exaucement de la prière.

Le Nouveau Testament n'engage-t-il donc pas tous les fidèles à prier pour les malades, et ces prières seraient-elles sans utilité ?

Nous n'avons pas considéré ici l'action que la Providence divine exerce, par l'enchaînement des causes et des effets qu'elle a établis, sur les esprits et les corps des hommes. Le Nouveau Testament affirme que *toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu*, et que notre souverain bien est la connaissance et l'amour de Dieu. Il nous enseigne que l'Esprit de Dieu a un accès constant dans toutes les âmes, et

qu'*aucun passereau ne tombe à terre sans la volonté de Dieu,* mais il ne dit pas que la prière assurera dans tous les cas la guérison du malade, puisqu'il nous parle de saint Paul suppliant par trois fois le Seigneur de lui retirer l'écharde dont il souffrait dans sa chair et recevant cette réponse : *Ma grâce te suffit.*

Nul ne saurait prouver que Dieu ne peut pas agir par les causes secondes et amener ainsi des résultats qui semblent parfaitement naturels, mais qui ne se seraient pas produits sans sa providence spéciale ou sans la prière de l'homme. Toutefois Dieu intervient *selon sa propre volonté.* Dans le cas de saint Paul, sa volonté fut d'accorder à l'apôtre non pas la santé corporelle, qu'il demandait, mais des bénédictions toutes spirituelles. Personne ne peut donc garantir que Dieu agira physiquement dans tel ou tel cas donné.

Mais la prière pour les malades est un de nos privilèges les plus consolants, et nous serions à plaindre si nous n'avions pas le droit de nous adresser à Dieu pour obtenir de lui la force, le secours spirituel, les grâces qui rendront la prolongation du châtiment moins nécessaire, et enfin le rétablissement de notre santé, dans le cas où ce bienfait serait en harmonie avec la volonté de Dieu. L'idée que, si elle est d'accord avec la sagesse d'En haut, *la prière de la foi sauvera le malade* et que *le Seigneur le relèvera*, cette idée est confirmée par beaucoup de promesses de l'Ecriture. Mais, comme tous les hommes doivent bien mourir une fois de maladie, de vieillesse, ou à la suite soit d'un accident, soit d'une violence intentionnelle, toute personne doit, à un moment donné, se trouver dans une situation où la prière ne peut plus prolonger son existence.

Quand nous sommes malades ou que d'autres le sont autour de nous, le christianisme nous enseigne à recourir aux meilleurs moyens curatifs qui peuvent être à notre portée et à adresser en même temps à Dieu cette prière : « *Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de nous ; toutefois que ta volonté soit faite et non pas la nôtre !* » Notre prière pourra être exaucée, soit par son effet sur l'esprit du malade, soit en amenant le médecin ou les proches du malade à trouver les

remèdes qui peuvent hâter le rétablissement de ce dernier, soit encore par un effet direct produit sur le système physique du malade, en dehors de l'enchaînement visible des causes et des conséquences ; dans ces divers cas, la guérison semblera naturelle, quoique peut-être insolite. Le chrétien peut toujours avoir le sentiment personnel que c'est sa prière qui a été la cause de la prolongation de sa vie ou d'une vie qui lui était chère. Et, si l'on admet qu'il y a un Dieu qui nous a créés et qui nous aime, on ne saurait rien trouver là d'irrationnel. Mais au point de vue scientifique, ce sentiment personnel ne peut avoir aucune valeur démonstrative. Au reste, quand l'heure de la mort sonne pour le chrétien, il faut bien que, s'il demande encore à Dieu la vie, il se repose avant tout sur cette promesse : *Ma grâce te suffit.*

Si nous combattons la pratique de la guérison par la foi, en tant que devenue une sorte de procédé technique, c'est que nous y voyons une superstition non point innocente, mais dangereuse, et qui peut avoir les conséquences les plus fâcheuses. Elle tend, en effet, à créer des caractères efféminés, qui reculent devant toute souffrance et qui se concentrent sur eux-mêmes et sur leurs sensations personnelles. Elle pose des principes faux pour la détermination du degré de faveur dont une personne jouit auprès de Dieu. Elle ouvre la porte à d'autres superstitions analogues, par exemple à l'importance attachée aux songes, aux signes extérieurs, aux oracles fournis par un verset de la Bible piqué au hasard, aux « impressions » personnelles, aux « assurances » reçues, etc. Elle fournit, en fait, un grand appui à d'autres mystifications qui prétendent à un caractère surnaturel. Elle fait un grand tort au christianisme en le soumettant à une épreuve qu'il ne peut pas traverser victorieusement. Elle déplace le centre de gravité de la foi en détournant l'attention de la transformation morale et spirituelle que l'Evangile prétend produire chez l'homme, transformation qui est la vraie preuve de la divinité de cette œuvre, si bien qu'aucun de ceux qui l'ont contempléen'a besoin d'autre apologie du christianisme. Elle dépouille la raison du contrôle que cette faculté devrait toujours conserver

sur les autres facultés de l'âme ; elle prépare ainsi le renouvellement perpétuel des illusions et des fantaisies et tend même à engendrer de véritables dérangements d'esprits.

On ne peut guère espérer d'affranchir les individus déjà pris dans les mailles de ce dangereux filet, mais c'est un devoir d'empêcher les autres de tomber dans un piège si spécieux, et de montrer que le christianisme n'est pas responsable de ces aberrations du jugement, qui ne sont le monopole d'aucun siècle, d'aucun pays, d'aucune race et d'aucune religion.

THÉODORE CRINSOZ DE BIONNENS

ET SON INTERPRÉTATION PROPHÉTIQUE DE L'ÉCRITURE

PAR

H. VUILLEUMIER

SECOND ARTICLE [1]

VI

Les années se passaient sans que l'oracle jugeât bon de s'expliquer. Et cependant le temps s'avançait. On marchait à grands pas au devant du terme fatal, de cette année 1745 où « le sanctuaire serait nettoyé. » La publication posthume, en 1733, des *Observations* du grand Newton *sur les prophéties de Daniel et le livre de l'Apocalypse* n'avait pu que confirmer plus d'un lecteur de l'*Essai* dans l'attente excitée par les explications et les calculs du commentateur vaudois. Elle avait dû aiguillonner leur désir de posséder la clef de la fameuse énigme des *deux Témoins*. L'illustre physicien anglais, cet homme de génie et de foi, n'affirmait-il pas, lui aussi, qu'il y avait grande apparence qu'on était bien proche du temps de l'accomplissement des prophéties ?

Il paraît par l'avant-propos de la *Paraphrase sur Apoc. XI, 4-12*, dont nous avons le manuscrit sous les yeux, que de Bionnens se proposait en 1734 de donner enfin au public « le vrai sens, que Dieu lui avait fait la grâce de découvrir, de cet

[1] Voir la livraison de mars.

endroit obscur de l'Ecriture Sainte. » S'il l'avait supprimé en 1729 dans son *Essai sur l'Apocalypse*, c'est, nous apprend-il, que quelques savants étrangers, pour les avis de qui il avait beaucoup de déférence, l'y avaient engagé. De quel œil, lui avait-on dit, les puissances et les nations protestantes verraient-elles un écrit où on les menace d'une ruine épouvantable et prochaine ? Quelle joie ne donnerait pas aux catholiques la perspective d'un prochain triomphe de l'Eglise de Rome? Et lui-même, ne se trouverait-il pas des gens pour le soupçonner d'être un ennemi secret des églises protestantes ?

Ce conseil lui avait paru alors fort raisonnable. Il s'était laissé persuader qu'il n'était pas encore temps de publier son explication. Mais sa conscience ne lui laissait plus de repos. A l'entendre, on dirait un autre Jérémie, s'efforçant de contenir le feu qui lui consumait les os, et ne le pouvant pas, parce que l'Eternel l'avait persuadé, saisi, vaincu.

« Comme je vois à présent que personne ne profite des quelques ouvertures que je donnai, pour que ceux qui aiment la vérité et qui cherchent à s'instruire dans les oracles de Dieu pussent entrer d'eux-mêmes dans le vrai sens de cette partie de l'Apocalypse, et que nous touchons de plus près aux grands événements qui nous y sont annoncez, je croirois manquer d'amour pour les autres hommes, si je tardois davantage à leur faire connoître clairement les choses surprenantes qui arriveront dans peu d'années. Je craindrois de m'exposer à la colère de Dieu, qui pourroit avec justice étendre jusque sur moi les terribles effets de cette menace de son Apôtre : *Si quelcun retranche quelque chose des paroles du Livre de cette prophétie, Dieu lui ôtera la part qu'il a dans le Livre de vie*, etc... Garder toujours pour soi seul la véritable explication de quelques versets de ce saint livre, n'est-ce pas en quelque manière les retrancher par rapport aux autres hommes, à qui on pourroit en donner l'intelligence ?... Le serviteur qui aura enfouï son talent ne sera-t-il pas jeté dehors dans les ténèbres ? »

Quant à l'ombrage qu'en pourraient prendre les souverains et les peuples protestants, de Bionnens se rassure en songeant

que la ruine prédite n'est point inévitable. Toutes les menaces du Seigneur ne sont-elles pas conditionnelles, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même dans Jér. XVIII, 7, et comme le prouve l'histoire de Jonas ? « L'effet naturel que mon ouvrage produiroit sur eux, s'ils ne le méprisoient pas, seroit de les faire tenir sur leurs gardes, de les faire veiller et prier pour ne succomber à aucune tentation de corrompre leur religion et leur culte. Dieu veuille qu'il leur serve à cet usage ! » Pour ce qui est des catholiques soucieux de leur salut, s'ils ajoutaient foi à son explication, bien loin d'en concevoir une joie maligne, ils cesseraient aussitôt d'être catholiques pour devenir de vrais protestants. Si au contraire elle leur paraît fausse, comme elle doit le paraître à leurs préjugés, quelle espérance fonderaient-ils sur une chose qu'ils ne manqueront pas de rejeter avec mépris ? En ce qui le touche personnellement, enfin, son ouvrage porte avec soi des preuves si claires, si convaincantes de son ferme attachement à cet Evangile que les églises protestantes font profession de recevoir et de suivre, qu'il faudrait être souverainement injuste pour voir en lui un secret adversaire de ces églises.

La publication, néanmoins, n'eut pas lieu, soit que, cette fois encore, les sollicitations de ses amis en aient détourné l'auteur, soit peut-être que la censure y ait mis son véto et qu'il ne se soit trouvé aucun imprimeur disposé à la braver.

Mais il est à supposer qu'on aura fait des copies de cette révélation « dévoilée, » et que ces copies auront circulé dans le public qui se préoccupait de ces « choses surprenantes. » On peut même présumer que ce fut là l'origine de cette littérature manuscrite, en quelque sorte ésotérique, dont il est si souvent question dans la correspondance de Paul Rabaut. Ce qui est sûr, c'est que dans ses *Dissertations critiques* de 1751, Jean-Philippe Loys de Cheseaux parle de la « découverte faite sur les objets désignés par les deux témoins, » — découverte qui constituait selon lui un « progrès très considérable » dans l'intelligence des prophéties, et qu'ignorait encore « M. le chevalier Newton, » — comme d'une chose parfaitement connue de ses lecteurs. (P. 41 sq.)

Mais en quoi consistait-elle donc, cette découverte si importante? Nous essayerons de le dire en résumant de notre mieux le contenu de notre manuscrit.

VII

Au verset 3 du chap. XI, l'ange avait dit qu'*il donnerait à ses deux Témoins le pouvoir de prophétiser, vêtus de sacs, pendant les 1260 jours*, c'est-à-dire le pouvoir d'annoncer les oracles de Dieu, au milieu de grandes afflictions, pendant la partie des 1260 ans de la vigueur des papes (verset 2, comp. XIII, 15; Dan. VII, 25) qui s'écoulerait après la Réformation (désignée dans la révélation du chap. X par le petit livre apporté du ciel). Ces deux Témoins, l'ange les caractérise au verset 4, d'après Zach. IV, comme étant *les deux oliviers et les deux chandeliers qui sont devant le Seigneur de la terre.* Selon le symbolisme biblique, ils ne peuvent signifier autre chose que les deux Eglises évangéliques. En effet les chandeliers sont l'emblême des églises (voir Apoc. I, 20); les oliviers ou, pour parler avec Zacharie, « les fils de l'huile, » sont synonymes de : les disciples de l'onction, et l'onction, à son tour, est la même chose que l'Evangile avec toutes ses grâces. Il ne s'agit pas, comme quelques-uns l'ont prétendu, de deux églises particulières, telles que l'Eglise des Vallées du Piémont et l'Eglise réformée de France, — la Révélation ne s'occupe que des divisions générales, non des simples subdivisions; — non, il s'agit de l'ensemble des fidèles des deux grandes communions protestantes, la luthérienne et la réformée. Celles-ci n'adorent, en effet, et ne servent que le seul Créateur et Maître de l'univers, au lieu que *les* nouveaux *gentils qui foulent aux pieds la cité sainte* (vers. 2), c'est-à-dire les catholiques romains, qui souillent et profanent les royaumes de la chrétienté, invoquent des médiateurs subalternes. Si le Saint-Esprit insiste sur le nombre *deux*, c'est pour faire connaître la résolution que Dieu avait prise de permettre que l'Eglise de ceux qui ont rompu avec Rome se divisât en deux grands corps. Seulement, ce fait n'autorise

point l'une de ces communions à condamner l'autre. Bien loin de perpétuer un schisme que Dieu désapprouve, elles doivent se regarder mutuellement comme *les deux Témoins* de Jésus-Christ, s'embrasser comme *deux oliviers* mystiques, et réunir leurs lumières comme *deux chandeliers*, pour faire briller aux yeux de l'univers le flambeau de la Parole divine.

Vers. 5 et 6. *Que si quelqu'un* des souverains ou des peuples catholiques *veut leur nuire, il sortira de leur bouche un feu qui dévorera leurs ennemis.* C'est le feu de la division et de la guerre (Luc XII, 49), que les peuples soit luthériens soit réformés sont venus à bout d'allumer entre les puissances de la communion romaine, en représentant tantôt à l'une tantôt à l'autre l'intérêt visible qu'elles avaient à les défendre contre l'ambition de ceux des souverains catholiques dont le pouvoir devenait menaçant pour les nations voisines. *C'est ainsi qu'ont*, en effet, *péri* plusieurs de *ceux qui voulaient du mal* aux évangéliques. (Exemple : L'empereur d'Allemagne, vainqueur de la ligue de Smalcalde, obligé par la diversion opérée en faveur des protestants par le roi de France à lever honteusement le siège de Metz et, peu après, prenant la résolution d'abdiquer.) *Durant le temps de leur prophétie*, en d'autres termes, tant que les protestants auront du zèle pour la vraie religion, qu'ils annonceront fidèlement les oracles de Dieu et conserveront la pureté du culte évangélique, *ils auront le pouvoir de fermer le ciel afin qu'il ne pleuve point*, sans figure : ils auront le pouvoir d'arrêter et de tenir en échec les puissances (catholiques), pour n'être pas inondés de leurs troupes. *Ils auront aussi le pouvoir de changer les eaux en sang :* de gagner des batailles et de faire de grands carnages des nombreuses armées qu'ils voudront combattre. Ils auront enfin celui *de frapper de toutes sortes de plaies la terre*, le monde plongé dans la superstition et l'idolâtrie, *toutes les fois qu'ils voudront* cultiver entre eux la bonne intelligence et que leurs divisions ne tiendront point leurs forces partagées. (Suivent divers exemples tirés de l'histoire moderne, avec cette explication que, si plusieurs entreprises des protestants n'ont pas eu un succès heureux, c'est, d'un côté, parce qu'ils ne remplissaient pas les conditions re-

quises de fidélité et de concorde; de l'autre, que le fait d'être des témoins « revêtus de sacs » impliquait déjà qu'ils pouvaient être appelés à annoncer le pur Evangile parmi de grandes afflictions.)

Vers. 7. *Mais quand* les deux communions protestantes *auront mis fin à leur témoignage*, quand leur zèle se sera ralenti de sorte que les peuples évangéliques cesseront, par leur apostasie et leur réunion au siège de Rome, de rendre témoignage à Jésus-Christ, alors, par un juste jugement de Dieu, *la bête* à dix cornes leur *fera la guerre*. La catholicité avec ses souverains (dont les prédécesseurs n'existaient pas encore du temps de saint Jean, mais devaient *monter de l'abîme* des pays barbares dont l'empire romain était environné), les souverains catholiques, dis-je, agissant à l'instigation du siège de Rome, s'attaqueront aux peuples protestants, *les vaincront et les tueront*. C'est dire qu'ils leur infligeront non-seulement une mort civile, en les réduisant à la plus triste servitude, mais encore une mort spirituelle, soit en leur ôtant des mains la Parole de Dieu qu'ils auront encore retenue, soit en bannissant du milieu d'eux tous les individus qui, dans la défection et la révolte générale, seront demeurés fidèles à leur Dieu et Sauveur.

Mais quoi! s'écrie ici le commentateur, devenu contre son gré un prophète de malheur, « quoi! des peuples si grands, si nombreux, si puissants, si divers, que Dieu a comblés de tant de grâces temporelles et spirituelles, des peuples qui ont fait jusqu'à présent et qui font encore profession de la seule religion véritable et qui ont mis au jour tant de belles productions pour sa défense, vont bientôt, dans quelques années, fermer de concert les yeux à la lumière de la vérité que Dieu a fait briller avec tant d'éclat devant eux? Ils vont se précipiter à l'envi dans le gouffre ténébreux du papisme, d'où Dieu a retiré leurs pères par sa miséricorde infinie? » A la vérité, on a vu depuis la Réformation, dans l'une et l'autre communion, des personnes de toute condition abjurer en divers temps le pur Evangile. Il est vrai encore qu'il règne dans tous les pays protestants une tiédeur pour le service de Dieu, une indifférence pour sa Parole, une corruption de mœurs, dont on peut atten-

dre les effets les plus étranges, les fruits les plus amers. Néanmoins « qui pourroit se persuader, si le Scrutateur des cœurs ne l'avoit prédit, que ces peuples se rendront coupables d'une infidélité si noire, si criminelle, si digne d'être pleurée jour et nuit avec des larmes de sang ? »

Mais, objecte l'interprète lui-même, ne me trompé-je point dans le sens que j'attache à cet oracle ? Ces mots : *quand ils auront fini leur témoignage* parlent-ils réellement d'une apostasie ? Ne marqueraient-ils pas simplement le temps accordé aux deux témoins de l'Evangile pour accomplir leur témoignage avant la guerre que la catholicité leur fera ? — « Je l'avais cru d'abord, et je serois peut-être encore dans cette erreur, si diverses prophéties de l'Ancien Testament ne m'avoient donné la vraye intelligence de ce passage. » A l'appui de cette assertion, il cite et commente les textes suivants : Jér. III. 6-18, « où il faut remarquer que le prophète désigne les peuples de la communion luthérienne sous le nom d'*Israël*, et ceux de la communion réformée sous celui de *Juda* », puisque cet oracle n'a pas eu son complet accomplissement à l'égard d'Israël et de Juda proprement ainsi nommés ; — Es. V, 1-7, où la vigne du Bien-aimé dans *la corne du fils de l'huile* se rapporte à l'église établie dans les puissants Etats de confession évangélique ; — Zach. XI, 8, où *les trois pasteurs retranchés dans un mois* signifient trois ordres de ministres sacrés parmi les protestants, savoir « les pasteurs luthériens, épiscopaux et presbytériens ou calvinistes, que leur tiédeur obligera Jésus-Christ à vomir de sa bouche (Apoc. III, 16) pendant le cours du mois prophétique, » c'est-à-dire dans la période de 30 années qui s'écoulera encore à l'expiration des 1260 jours » d'Apoc. XI, 3 (par conséquent entre 1715 et 1745).

La prédiction de l'apostasie des Eglises protestantes étant ainsi clairement établie par l'Ancien Testament, elle doit se retrouver dans la révélation de saint Jean, et « il n'est plus possible d'en douter dès aussitôt que l'on pèse bien tous les termes que l'esprit de Dieu employe sur ce sujet. » En effet : 1° les deux Témoins n'ont le pouvoir de fermer le ciel, etc., c'est-à-dire « d'empêcher les puissances catholiques de fondre sur eux

en pluyes d'armées » que pour autant qu'ils continueront à remplir fidèlement leur mandat. 2° Dieu ne dit pas : quand *le temps qui leur est donné* pour accomplir leur témoignage *sera écoulé*, mais : quand *ils auront mis fin* à leur témoignage de leur propre mouvement (voir le même verbe, Math. XXVI, 1). C'est un silence voulu, qui suppose qu'ils se seront laissé corrompre pour trahir la cause du pur Evangile.

Vers. 8-10. Les deux peuples apostats, réduits en servitude après leur défaite, demeureront comme des *corps morts*, — morts civilement et privés de tout principe de vie spirituelle — dans les Etats ci-devant protestants, foulés par les catholiques. Ces malheureux Etats seront devenus *la place publique de la grande ville* de la catholicité. L'esprit de Dieu leur donne le nom de *Sodome*, à cause de leurs souillures abominables, et celui d'*Egypte* à cause de leurs idôlatries monstrueuses et de leurs cruautés. Il les compare aussi à la Jérusalem rebelle et meurtrière, parce que les apostats y auront *crucifié* de nouveau *le Seigneur* par leur révolte et par les fureurs qu'ils exerceront contre ses vrais disciples. — *Des gens de divers peuples*, professant des religions différentes, *de diverses tribus*, ou classes, distinguées par leurs états et conditions, *de diverses langues et nations, verront pendant trois jours* prophétiques *et demi*, qui valent trois ans et demi naturels, *ces* deux peuples apostats réduits ainsi à l'état de *corps morts*. Cependant *ils ne permettront pas qu'on mette* tous ces protestants infidèles *dans un sépulcre*, c'est-à-dire qu'on les ôte tous de devant leurs yeux en les envoyant périr dans la misère ou se consumer généralement dans des travaux pénibles hors de leur patrie, de manière à les livrer à une entière destruction. — Mais *les habitants du monde* catholique prendront plaisir à *les insulter* et, se félicitant de leurs victoires et de leurs conquêtes, ils s'abandonneront à la *joie des festins et s'enverront mutuellement des présents* du butin immense qu'ils auront fait dans les Etats protestants. La défaite et la chute des luthériens et des réformés leur causera des transports d'allégresse *parce que ces deux* peuples *prophètes*, prédicateurs et hérauts du pur Evangile, étaient avant leur apostasie un instrument dans la main de Dieu pour

tourmenter les catholiques romains et les frapper de plaies très douloureuses.

Vers. 11. *Mais après trois jours* prophétiques *et demi*, autrement dit, après les trois ans et demi naturels que doit durer la désolation de leur servitude et de leur néant spirituel, les deux peuples évangéliques verront revenir à eux, dans leur patrie, des chrétiens fidèles, remplis de lumière, de foi, de courage et de sainteté, qui seront comme *un esprit de vie* propre à les ranimer (comp. Ezech. XXXVII). Ces fidèles dispersés, *venant* par l'ordre *de Dieu*, c'est-à-dire excités par d'autres serviteurs de Dieu versés dans les prophéties, à retourner dans les Etats ci-devant protestants, travailleront non sans succès à réveiller leurs frères. Touchés de leurs exhortations, les deux peuples apostats déploreront l'énormité de leur faute et, se convertissant à Dieu, *se relèveront* de leur chute[1]. *Une grande crainte saisira* les catholiques romains *qui les verront* célébrer de nouveau le culte divin dans toute la pureté que l'Evangile demande et même, par la sagesse et la prudence de leurs nouveaux chefs, rétablir de jour en jour leurs affaires par une bonne police et une discipline militaire. — C'est le moment où, selon Apoc. XVI, 10, *le cinquième ange versera sa coupe sur le trône de la Bête*, de sorte que *son royaume*, l'empire antichrétien, *se couvrira de ténèbres* parce qu'il tombera ou dans les désordres de l'anarchie ou dans une extrême confusion. Dieu frappera d'aveuglement les souverains et les Etats catholiques, si bien que, tournant leurs armes les uns contre les autres, ils s'affaibliront eux-mêmes (comp. Es. XLIX, 25-26; Zach. XII, 4), ce qui permettra précisément aux opprimés de rompre les chaînes de leur servitude.

Vers. 12. Les protestants seront alors secrètement encouragés par *une voix venant du ciel*, voix d'un prince haut élevé en dignité et en puissance. Il les invitera à *monter* auprès de lui, *au ciel* de l'autorité, en reprenant la souveraineté de ces mêmes royaumes et pays dont les catholiques avaient fait sur eux la

[1] C'est à cette situation historique et morale que se rapporteraient, d'après le second des manuscrits de Crinsoz que nous avons entre les mains, les *Lamentations de Jérémie* entendues au sens « mystique. »

conquête. Aidés du secours (figuré par une *nuée*) qui leur sera envoyé par cette grande puissance civile, ils chasseront du trône leurs tyrans, se rendront maîtres de toutes les forces de l'Etat, — finances,arsenaux, places fortes, marine, emplois civils et militaires, — battront partout les catholiques, les mettront en fuite ou les feront passer sous le joug. Ainsi *leurs ennemis les verront s'élever* rapidement à la puissance suprême, délivrer l'Etat d'un despotisme cruel, et établir dans leur patrie restaurée une autorité légitime, pleine de justice et d'équité.

Quant à ce monarque, sous le protectorat duquel se placeront les Eglises des principaux Etats protestants, — nouveau Cyrus destiné de Dieu à concourir au rétablissement de Jérusalem et du Temple, de l'Etat et de l'Eglise, dans toute la chrétienté évangélique, — il n'est autre que le *germe de l'Eternel* annoncé déjà par Esaïe (IV, 1-2), Jérémie (XXIII, 5-6) et Zacharie (VI, 12-13). Il « sera un sujet d'honneur et de gloire » pour tous ceux du nouvel Israël, parce que, non content d'avoir relevé l'édifice mystique de l'Eglise demeurée fidèle sous la croix, il aura encouragé et soutenu les peuples évangéliques revenus de leur apostasie, en leur fournissant les secours et les renforts nécessaires. Le peuple de son royaume, excellent *fruit de la terre* arrosée des eaux de la grâce, sera pareillement pour eux « une matière d'élévation et de triomphe », parce que ce peuple si puissant et si distingué entre les nations de la chrétienté, reconnaîtra les évangéliques pour ses frères bien-aimés et mettra tout en œuvre pour les élever et les faire triompher de leurs ennemis.

Telle est la surprenante « découverte » touchant les *deux Témoins*, à laquelle de Bionnens et ses disciples attachaient une importance si capitale. Elle devait éveiller d'une façon toute particulière l'attention des adeptes qu'ils commençaient à compter parmi les protestants de France. Il n'était pas difficile, en effet, de lire entre les lignes de cette singulière *paraphrase* ce que l'un des plus chauds partisans du système ne devait pas craindre, à quelques années de là, d'articuler nettement dans un de ses livres, à savoir le nom de ce royaume dont le prince

et le peuple étaient destinés à devenir contre toute attente, et à bref délai, les généreux auxiliaires des deux communions protestantes [1].

Nous ne croyons pas non plus nous tromper en supposant que nous avons ici, dans cette révélation du prétendu mystère du verset 12, le premier jet de cette *dissertation sur le prince Germe* que Rabaut, environ vingt ans plus tard, en 1753, priait son ami Court de faire copier à ses dépens et de lui envoyer. « Je connais le système, disait-il une fois de plus; il est fort de mon goût; il fait mes délices et je suis bien aise de l'approfondir [2]. »

VIII

Cependant le « mois prophétique, » durant lequel les divers actes de ce drame eschatologique devaient se dérouler, était expiré, l'année 1745 s'était écoulée, sans avoir amené aucun changement notable dans la situation extérieure des églises protestantes.

Cet éclatant démenti infligé par les faits aux calculs de notre interprète-prophète, n'ébranla guère la confiance qu'il avait en son système. S'il s'était « flatté que Dieu lui ferait la grâce de voir le triomphe de la vérité, ce règne de paix promis à Jésus-Christ et par Jésus-Christ, ce n'était pas, nous assure l'auteur de sa nécrologie, avec une croyance d'infaillibilité; c'étoit avec une croyance qu'il soumettait à l'examen des amateurs des choses contenues dans la sainte Révélation sur les

[1] M. de Cheseaux, dans ses *Dissertations critiques*, etc., pag. 122 et suiv. désigne expressément comme tel le royaume de *France*, qu'il voyait figuré entre autres par la *pierre* de Dan. II, 34, 44, 45, et par celles de Zach. III, 9; IV, 7. C'était la France qu'il fallait entendre par cette *dixième partie de la grande ville* (de la catholicité) dont il est dit, Apoc. XI, 13, qu'elle *tomba*, c'est-à-dire qu'elle devait faire défection du pape lors du *grand tremblement de terre*, en d'autres termes, de la grande révolution qui *se fera dans le même temps que* les deux témoins se relèveront. Dans son Essai sur l'Apoc. de Bionnens avait encore laissé la chose dans le vague (pag. 211).

[2] *Lettres de P. Rabaut*, Tom. II. pag. 242 et 261.

destinées de l'Eglise[1]. » Il ne reconnaissait sans doute pas ce titre à cet abbé Valette, prieur de Bernis, qui répondit à son *Essai* dans une brochure anonyme intitulée : *Etrennes aux protestants pour l'année 1746* (Bâle et Genève 1746), et qui le fit, au dire de Court, avec « beaucoup d'esprit et de malice[2]. » De Bionnens prenait ces choses-là trop au sérieux pour se laisser imposer par un persifflage quelque réussi qu'il fût.

Ce qui est plus surprenant, ou plutôt, ce qui serait fait pour nous surprendre si l'histoire et l'expérience n'en offraient pas cent exemples analogues, c'est qu'un pareil échec n'ait pas empêché « le système » de faire son chemin et de gagner de nouveaux adeptes. Son crédit en fut si peu atteint, sa force d'attraction si peu diminuée, que c'est postérieurement au mécompte de l'an 1745 qu'il fit sa conquête la plus brillante.

Est-il vrai, écrivait Rabaut le 5 mars 1749, que l'illustre M. de Ch[eseaux] a adopté le système de M. de Cottens, et qu'après avoir redressé les erreurs des chronologues, il a fixé au mois d'octobre prochain quelqu'un des grands événements que nous attendons? Ne pourriez-vous pas m'apprendre, et quel est cet événement, et quels sont les fondemens de son espérance à cet égard[3]? »

En effet, Jean-Philippe Loys de Cheseaux, un des petits-fils du philosophe Jean-Pierre de Crousaz, jeune physicien très avantageusement connu dans le monde savant d'alors, et dont le souvenir est resté attaché à la fameuse comète de 1743, avait été amené par ses études astronomiques à s'occuper du livre de Daniel. En opérant sur les *2300 soirs et matins* de Dan. VIII, 14 et sur les *trois temps et demi* de XII, 7, rapprochés des *1260 jours* d'Apoc. XII, 6-14, il avait fait, lui aussi, une « découverte » étonnante. Dans ces périodes prophétiques il avait « trouvé » une chose qui « était à l'astronomie ce que la pierre philosophale est à la chymie » : un cycle astronomique parfait, à la fois solaire, lunaire et diurne. « On avait, dit un de ses biographes (qui du reste ne partageait pas son intérêt pour les

[1] *Journal helvétique* de déc. 1766, pag. 640.
[2] *Lettres de Rabaut*, Tom. I, pag. 32 *note*.
[3] *Ibid.* Tom. II, pag. 10.

questions apocalyptiques et qui observe sur toute cette face de la vie et de l'œuvre de son ami un silence prudent), on avait inutilement cherché ce cycle pendant 19 siècles, et cependant il y en avait 23 qu'il était en quelque sorte écrit dans Daniel, où personne avant M. de Cheseaux ne s'était avisé de le soupçonner. Il le découvrit en comparant les périodes prophétiques et chronologiques aux mouvements célestes et, pour ainsi dire, le livre de la Nature à celui de la Révélation ; en sorte que le *Cycle parfait* (de 1040 ans) se trouve comme immédiatement indiqué par l'Auteur même de la Révélation et de la Nature[1]. »

Cette découverte avait valu à son auteur les témoignages les plus flatteurs, mieux que cela, l'entière approbation des premières autorités scientifiques de l'époque. Pour la science actuelle, qui a renoncé à chercher la pierre philosophale, elle n'a plus qu'un intérêt de curiosité historique. Voici en quels termes un juge compétent, qui a pris la peine de soumettre à une étude critique les *Remarques* de M. de Cheseaux sur ce sujet, résume ses appréciations : Les dissertations qui nous ont occupés, dit-il, « se distinguent par le savoir qu'elles révèlent, la singulière facilité de combinaison et l'entière bonne foi de l'auteur. Les résultats sont vrais relativement aux connaissances astronomiques du milieu du dernier siècle, et ils étaient bien de nature à entraîner la conviction de ceux qui les ont connus et compris. Pour nous, placés plus avantageusement, puisque nous avons pu profiter des travaux récens des astronomes, il nous a été facile de signaler des imperfections qu'il faut imputer non à l'auteur mais au temps où il vivait. Le travail de M. de Cheseaux n'en reste pas moins très intéressant et digne d'occuper une place honorable dans les annales de la science[2]. »

[1] Seigneux de Correvon, dans les pièces annexées à sa traduction de la *Religion chrétienne* d'Addison, Genève 1772, tome III, pag. 255.

[2] M. Secretan-Mercier (alors professeur de mathématiques et d'astronomie à l'académie de Lausanne) dans la *Revue suisse* de 1843, pag. 261-279. Les dissertations astronomiques de Loys de Cheseaux furent publiées dans ses *Mémoires posthumes*, Lausanne 1754. On trouvera un aperçu de

La seule chose qui nous touche ici, ce sont les conséquences chronologiques que le savant disciple de Newton croyait pouvoir tirer de son cycle dit de Daniel et du « rapport merveilleux des nombres et périodes prophétiques avec les proportions et les périodes, les mouvements et les dimensions des corps célestes. » Redressant par voie de déduction astronomique l'erreur de date que M. de Bionnens devait avoir commise en procédant par voie d'induction (soi-disant) historique, il n'hésita pas à fixer à la pleine lune de l'équinoxe d'automne 1749 le terme à partir duquel devaient commencer à se produire les événements attendus.

C'était au printemps de 1748 que Loys de Cheseaux était arrivé à ce résultat. Pendant les dix-huit mois qui devaient s'écouler encore jusqu'à l'événement, il se fit un devoir « de le dire tout comme il le pensait. » Il serait même allé jusqu'à rendre la chose entièrement publique, avec toutes les raisons à l'appui, « sans des considérations particulières, entièrement différentes de celles que des amis avaient employées inutilement pour l'en détourner. »

La nouvelle, on le pense bien, se répandit promptement parmi les réfugiés français et, par eux, chez leurs frères sous la croix. C'était l'heure de la délivrance qui allait sonner pour eux. Et, cette fois-ci, comment n'y pas croire ? Dieu ne s'était-il pas servi « d'un des premiers savants de l'Europe, » membre ou correspondant des plus illustres académies impériales et royales, pour avertir son Eglise ? L'époque fixée n'offrait-elle pas tous les caractères et toutes les garanties d'une certitude mathématique ?

Il faut parcourir la correspondance de Rabaut de cette année-là pour se faire une idée de la vivacité des espérances choyées en même temps que du calme imperturbable de la foi avec laquelle on en attendait la réalisation. « A toutes bonnes fins, » Antoine Court, qui habitait près de Lausanne une maison de campagne appartenant au père du jeune astronome, laissait

la découverte dans une lettre de Court, *Paul Rabaut*, tome II, pag. 11 *note*, et un « Précis » dans l'ouvrage déjà cité de Seigneux de Correvon, tome III, pag. 365-376.

faire à sa femme des préparatifs de départ en vue d'un prochain retour de toute la famille en France [1].

« Nous attendons tous avec impatience la consolation d'Israël, » écrivait de son côté le pasteur de Nîmes [2]. Et ailleurs, après avoir chargé son correspondant de remercier M. de Cheseaux pour les éclaircissements qu'il lui avait fait parvenir par son canal sur les 2300 soirs et matins : « J'attends avec impatience le commentaire infaillible des prophéties, je veux dire l'événement. » La lettre est datée du 20 septembre 1749 [3].

La pleine lune équinoxiale se lève... Rien ! Le monde continue à suivre son train ordinaire, si ce n'est que peu après, comme pour rendre la déception plus amère, le clergé de France parvient à déchaîner contre les « religionnaires » une des plus terribles persécutions du siècle.

Et M. de Cheseaux ?... Laissons-le parler lui-même :

« L'événement, écrivait-il deux ans après, a pleinement démontré mon erreur ; je crois devoir cet aveu et à la vérité et à l'indulgence avec laquelle on m'a pardonné cette méprise, dont l'exemple de tant d'autres auroit dû me préserver. Mais après cela, il me sera permis de dire que malgré l'erreur où l'on peut, et je dirai presque où l'on doit tomber en prétendant déterminer l'époque précise, on n'est pas obligé par cela de rejeter les calculs et les principes comme erronés, ni de regarder le tems de l'accomplissement des oracles comme renvoyé ou aussi inconnu que si, en effet, les calculs étoient absolument faux. On ne pourroit l'exiger sans injustice puisqu'on a vû par l'exemple de [divers oracles qui ont déjà trouvé leur accomplissement dans certains événements passés et dont il sera parlé tout à l'heure], qu'il étoit très possible de se tromper de quelques années sans s'écarter en aucune manière du sens de l'oracle, ni même du vrai calcul de l'époque, au delà de ce que la nature des périodes historiques le permet... »

... « Nous savons, par exemple, que les monarchies des Babyloniens, des Perses et des Grecs ont été certainement repré-

[1] *Lettres de Rabaut*, tome II, pag. 408.
[2] Ibid. pag. 13.
[3] Ibid. pag. 47.

sentées par les trois premières bêtes du chapitre VII de Daniel et nous voions cependant que leur durée, désignée dans le vers. 21 de ce chapitre par le nombre rond et régulier de *deux tems* prophétiques, ou de 720 années communes, n'a été réellement que de 718 ans [de l'an 747 à l'an 29 avant l'Ere vulgaire]. Nous voions de même que la durée des Croisades, certainement prédites dans la première partie du chapitre IX de l'Apocalypse, a été de 152 ou 153 ans, quoique cette durée fût désignée dans ce chapitre par le nombre rond et régulier de *cinq mois* prophétiques ou de 150 ans. Et il semble que, en effet, il ne convenoit pas que la durée des événemens qui dépendent des causes *morales* fût fixée en rigueur mathématique, comme celle des phénomènes *physiques*, à des nombres effectifs mais irréguliers. Cette différence qui se trouve entre ces nombres irréguliers d'années *effectivement* assignées par la Providence à la durée et à l'intervalle des grands événemens, et les nombres réguliers par lesquels ils sont désignés [dans l'*oracle*] n'étant connue que de la Providence seule, il s'ensuit, comme dit notre Sauveur, qu'il n'y a qu'Elle qui connoisse *le jour et l'heure*, c'est-à-dire le tems précis des événemens; mais nullement, du moins à ce qu'il semble, que les fidelles, instruits et avertis par les oracles, n'en connoissent pas même le siècle ou le mois et pour ainsi dire la semaine prophétique. »

Ces principes étant posés, il est permis d'en conclure que c'est *tout au moins dans un tems peu éloigné du milieu du siècle* que commenceront à s'accomplir les grandes révolutions dont il a été parlé, savoir : l'apostasie d'Israël et de Juda mystiques, ensuite la mise à mort de ces deux Témoins, enfin le retour en eux de l'esprit de vie, la purification du sanctuaire, la victoire remportée sur les adversaires avec le secours du Prince suscité de Dieu, et l'établissement de l'empire des saints sur les ruines de la puissance figurée par la petite corne,

Ainsi parle M. de Cheseaux. Son seul tort a donc été d'oublier dans le cas particulier la différence qu'il plaît parfois à la Providence de mettre entre les périodes *prophétiques* et les périodes *historiques*. Cela n'ôte, pense-t-il, quoi que ce soit à la justesse de ses calculs. Il faut se résigner à un retard de quel-

ques années, voilà tout. Le délai ne saurait être bien long. Il suffit pour s'en convaincre de constater « l'augmentation prodigieuse du nombre des incrédules et les progrès étonnans que le déisme fait depuis très peu de tems ; » présage certain de l'apostasie générale qui doit précéder l'ère nouvelle. Et où donne-t-il ces explications empreintes d'une si sereine assurance ? Nous les avons tirées des *Dissertations critiques sur la partie prophétique de l'Ecriture*, c'est-à-dire de l'ouvrage qu'il composa en 1751 à la demande expresse du synode du Bas-Languedoc ! (Pag. 81 sqq. 90 et 149 sqq.) Tant s'en fallait que la déception de 1749, succédant à la déception de 1745, eût entamé la foi candide que les pasteurs du Désert avaient vouée au système prophétique préconisé par leur « illustre ami » du Pays de Vaud.

Cette seconde déception ne devait pas être la dernière. Si J.-Phil. de Cheseaux eût vécu quelques années de plus, il aurait pu se convaincre que son espérance, quelque mathématiquement fondée qu'elle lui parût, n'était rien moins que l'espérance qui « ne confond point. » Cette pénible disgrâce lui fut épargnée. La mort le surprit à la fin de cette même année 1751. Ce savant sans orgueil, ce théologien sans aigreur, ce mathématicien persuadé des vérités évangéliques (ainsi le caractérise l'auteur inconnu de son oraison funèbre) mourut âgé de 33 ans seulement. Après avoir décliné la place honorable et lucrative de directeur de l'observatoire de Saint-Pétersbourg, il s'était établi depuis peu à Paris, où il se sentait attiré, nous dit son biographe[1], par « l'estime qu'il avait pour d'illustres membres de l'Académie royale des sciences et son attachement particulier au prince d'Anhalt-Zerbst qui l'appelait avec instance ; » peut-être aussi, — ceci est une simple conjecture, mais qui ne manque pas de fondement, — par le secret désir de se trouver dans la capitale du royaume d'où devait surgir « le prince Germe, » à l'heure impatiemment attendue où commencerait à se produire la grande révolution annoncée par les prophètes, ou du moins par leur interprète, M. de Bionnens. Il est temps d'en revenir à ce dernier.

[1] Seigneux de Correvon, *ouvrage cité*, T. III, p. 268.

Le maître devait survivre de quinze années à son illustre disciple. Il mourut en 1766, au mois d'octobre, « sans avoir vû cette révolution qui intéresse si fort la gloire de Dieu, ses fidèles serviteurs et l'universalité du Genre humain [1], » et sans que les leçons du passé l'eussent guéri de son faible pour les calculs eschatologiques.

Nous ne le suivrons pas davantage dans cette direction. Disons, pour en finir avec ces comptes qui, malgré de curieuses coïncidences partielles, ne pouvaient aboutir qu'à de perpétuels mécomptes, que dans un *Abrégé* qui fut publié plus de trente ans après sa mort, Crinsoz modifia ses premières dates, celles de l'*Essai sur l'Apocalypse*. Il les recula toutes de 82 ans : l'autorité de la petite corne (du pape) sur les saints ne devait cesser qu'en 1797 ; l'Eglise purifiée verrait la dispersion de ses forces prendre fin en 1827 ; le règne de mille ans « pourrait » être établi en 1872 [2]. Disons encore que Charles Loys de Cheseaux, le frère cadet de Jean-Philippe, physicien comme lui, et grand ami de Court de Gébelin, voyait « le commencement de la fin » dans la défaite des Turcs en 1769 ; qu'il se défit lui-même cette année-là de sa terre de Cheseaux, et qu'il compromit gravement sa fortune en faisant plusieurs gros paris sur la prise de Constantinople par les Russes et la fin de l'Empire ottoman, qu'il se figurait voir prédite dans l'Apocalypse [3]. Ajou-

[1] *Journal helvét.* 1766, pag. 640.

[2] L'*Abrégé de l'essai sur les prophéties de Daniel qui regardent les derniers tems*, Lausanne 1799, fut sans doute publié par quelque adepte du « système » qui croyait voir poindre dans le général Bonaparte le futur « prince Germe. » Et pourquoi ne l'aurait-il pas cru ? L'année 1797, où devait cesser « la vigueur de la petite corne, » ne se trouvait-elle pas être celle de la paix de Tolentino, en vertu de laquelle le pape renonçait à ses droits sur Avignon, cédait à la République cisalpine la Romagne, le Bolonais et le Ferrarais, et ne conservait le reste de ses Etats que par la pure grâce du vainqueur ? — La différence de 82 ans s'explique par le fait que Crinsoz prit pour point de départ, c'est-à-dire comme date fixant l'époque de « l'élévation de la petite corne » (de la constitution du pontificat romain en puissance temporelle) non plus l'an 455, mais l'an 537. A 537 ajoutez les 1260 jours prophétiques ou années naturelles : vous arrivez à l'an 1797. Et le reste à l'avenant.

[3] *Lettres de P. Rabaut*, II, 31. — Comp. *Revue suisse* de 1843, pag. 157 et

tons enfin que Paul Rabaut, de son côté, faisait et refaisait des calculs semblables. Au dire de son fils Rabaut-Pommier il avait fini par fixer à l'an 1802 l'époque à laquelle devait paraître « l'homme extraordinaire annoncé comme devant rétablir la religion[1]. » Avec un peu de bonne volonté et beaucoup d'illusion, on pouvait voir là une prédiction de la loi de germinal an X, par laquelle le premier consul organisait officiellement le culte protestant. Si seulement, au moment où il restaurait ainsi le protestantisme en France, il n'avait pas conclu avec Rome son concordat! Ceci par malheur ne cadrait plus du tout avec le programme tracé d'avance dans les écrits de Crinsoz et de ses disciples.

IX

Ce qui est plus instructif pour nous que de suivre dans leurs tâtonnements ces calculs sans cesse déjoués par l'histoire, c'est d'étudier l'influence des préoccupations apocalyptiques sur l'exégèse de Crinsoz et sur toute sa manière d'envisager la Bible, en particulier l'Ancien Testament. Rien ne montre mieux sur le vif jusqu'où peut aller l'empire d'une idée fixe. Il y a là un enseignement qui, chose triste à dire, ne manque pas d'une certaine actualité.

On a vu de quelles idées sainement historiques le traducteur de Job et des Psaumes était parti. Ses premiers travaux étaient de fort bon augure. Ils semblaient promettre à la théologie protestante de langue française un exégète qui lui ferait honneur. Mais, comme il arrive en pareil cas, le jeune théologien ne comprenait sans doute pas, au début, toute la portée des idées dont il s'était fait l'organe. Il ne se rendait pas encore compte de toutes les conséquences ni de toutes les applications du

le *Dictionnaire historique du canton de Vaud* de MM. Martignier et de Crousaz, à l'article *Cheseaux*.

[1] Voir la très curieuse lettre de Rabaut-Pommier au pasteur du désert Simon Lombard, datée de Paris le 29 pluviôse an XIII (18 février 1805), que M. Picheral-Dardier a publiée au Tom. II, pag. 262 note. Elle montre avec quel sérieux des hommes tels que le fils de P. Rabaut s'occupaient, encore sous l'Empire, de ces problèmes de chronologie apocalyptique.

principe exégétique qui le dirigeait. Il est à présumer que sa manière d'entendre l'inspiration des prophètes, par exemple, était encore plus ou moins dominée par les théories traditionnelles. Ne peut-on pas supposer, cependant, que si les circonstances lui eussent permis de poursuivre en paix la voie où il était entré, il se serait peu à peu émancipé de cette conception magique ? Il aurait appris peut-être à envisager la littérature prophétique de ce point de vue, plus conforme à la psychologie et à l'histoire, où il avait essayé de s'élever en entreprenant la traduction annotée des livres poétiques de l'Ancien Testament. Son apologétique, elle aussi, n'eût fait qu'y gagner : il aurait renoncé à voir dans un accomplissement aussi littéral que possible des prophéties la preuve par excellence de la divinité de la révélation et de la vérité de la religion chrétienne.

Au lieu de cela, qu'arriva-t-il ? C'est qu'avant qu'il eût le temps de s'affermir suffisamment dans ce point de vue nouveau et supérieur, les contrariétés qu'il éprouva de toutes parts le firent dévier de son propos. Il céda à la tentation, non moins grande alors qu'aujourd'hui, de s'attaquer aux portions les plus difficiles et les plus obscures de la littérature prophétique. Au lieu d'y porter la lumière de l'histoire, il rentra lui-même dans la pénombre du dogmatisme, pour aller s'égarer dans les brouillards d'une allégorie digne des rabbins.

Ebloui par ses prétendues découvertes touchant la destinée des *deux témoins*, il en eut les yeux troublés, et qui pis est, le regard faussé. Bientôt il en vint à ne plus voir que cela, non-seulement dans les prophètes, mais dans d'autres livres encore. Tout lui apparaissait maintenant sous cet angle étroit. Ce fut une manie. Tant et si bien qu'il ne recula finalement devant aucun tour de force pour solliciter les textes et leur faire dire ce qu'il désirait y trouver. On comprend mieux après cela pourquoi, au rapport de son admirateur le capitaine Vullyamoz, il prit la peine de refondre plusieurs fois ses traductions et ses commentaires bibliques : il s'agissait de les conformer toujours mieux à l'image de ce que les initiés appelaient *le système*.

Veut-on savoir les procédés qui ont permis à un hébraïsant comme l'était M. de Bionnens, d'arriver à ces fins ? Il a eu soin

de les exposer lui-même dans une série de *Lettres* aux éditeurs du « Journal helvétique » *sur les équivoques de la langue hébraïque.* Elles ont paru à la fin de 1759 et dans les premiers mois de 1760. Ces *équivoques* qui « ont souvent fait prendre le change aux interprètes » sont au nombre de cinq. Les voici :

1° Le même suffixe a tantôt un sens objectif ou passif, tantôt un sens subjectif ou actif. « Les mots *ta délivrance* signifient au Ps. XX, 6 *la délivrance que tu as obtenue,* au Ps. XXI, 6 *la délivrance dont tu es l'auteur.* »

2° « Un terme qui dans un endroit se prend en mauvaise part, devra dans un autre s'expliquer favorablement. Le même mot, par exemple, qui dans diverses circonstances signifiera manifestement la *fureur*, pourra très bien, dans d'autres occasions, marquer la *chaleur* de l'amour et du zèle. »

3° Les ellipses ont souvent contribué à rendre les versions défectueuses, et cela de deux manières : tantôt les interprètes ne se sont pas aperçus qu'il y avait une ellipse dans l'original et par conséquent n'ont pas exprimé les mots sous-entendus ; tantôt, ayant bien senti qu'il y en avait une, ils ont suppléé des mots tout différents de ceux que l'auteur sacré avait dans l'esprit et ont ainsi « substitué aux vraies idées du Saint-Esprit des imaginations humaines, de pures chimères. »

4° Comme en français, mais en beaucoup plus grand nombre, il y a en hébreu des verbes qui, *sans aucun changement de lettres*, ont la propriété d'être quelquefois actifs, quelquefois neutres ou passifs.

Enfin 5° « pour plus de brièveté » la langue hébraïque « suprime à tout moment quelques-unes des (lettres-) voyelles de son alphabet, dans la suposition que le lecteur les supléera assez de lui-même »...

« C'est dans la vue de remédier à cet inconvénient que les Grammairiens juifs ont inventé les *points-voïelles*... cette nouveauté en faveur de laquelle tant de savans sont si fort prévenus. Mais ces messieurs ont-ils par devers eux des preuves certaines, je ne dis pas de l'infaillibilité, mais seulement de la médiocre habileté des Masorèthes en fait de critique? » Le fait est que le texte a été « étrangement défiguré par leurs points-

voïelles. » De là « la nécessité de laver le texte original de cette poussière de l'école judaïque, qui l'a si fort enlaidi. »

Dépouillé de son caractère officiel de ministre au nom d'un livre symbolique qui divinisait ou tout au moins canonisait les points-voyelles, on comprend que Crinsoz ait eu ceux-ci tout particulièrement en grippe. Il ne faut pas trop lui en vouloir s'il profita de l'abrogation, alors toute récente, du malencontreux formulaire dans l'Eglise du Pays de Vaud, pour médire une bonne fois, tout à son aise, de cette « invention judaïque[1]. » A part les exagérations manifestes auxquelles il s'est laissé aller à ce sujet, en parlant d'un texte « étrangement défiguré » par la « poussière » massorétique, il n'y a pas grand'chose à reprendre *en théorie* à ces observations sur les diverses causes d'équivoque et, partant, sur les embarras et les méprises auxquels sont exposés les traducteurs de l'Ancien Testament. Mais on entrevoit sans peine les conséquences abusives qu'il était possible d'en tirer *in concreto*, sous l'empire d'une préoccupation comme celle qui hantait l'esprit de notre interprète.

Et en effet, l'emploi qu'il en fait dans sa pratique exégétique passe décidément toute permission. Trop souvent la *paraphrase* du texte sacré dégénère entre ses mains en véritable *métamorphose*, pour ne pas dire en travestissement. Comme il n'écrivait pas pour le public savant, mais s'adressait avant tout à des lecteurs pour qui la philologie hébraïque était une terre inconnue ou du moins peu familière, il juge superflu le soin de justifier dans chaque cas particulier les changements qu'il a cru devoir faire subir au texte reçu. On en est réduit à deviner les tours et les détours par lesquels il était arrivé à constituer la leçon exprimée par sa paraphrase ; et ce n'est pas toujours chose facile. Avec tout cela, il est pleinement persuadé de rendre la pensée même du Saint-Esprit. Je dis à dessein :

[1] La signature du *Consensus* avait été tacitement abrogée par le « Recueil d'Ordonnances pour les Eglises du Pays de Vaud » du 1er juin 1758. Voir notre notice sur la question de savoir *quand et comment la Formula Consensus a été définitivement abrogée*, dans cette Revue, année 1879, pag. 471-478.

du Saint-Esprit, et non : des écrivains sacrés. Car, chose singulière, — ou plutôt, chose qui s'explique par la conviction où il était de posséder par une grâce spéciale la vraie clef du sens prophétique des Ecritures, — la liberté presque illimitée de sa critique du texte, le sans-gêne avec lequel il en manipule les éléments, ne l'empêchait pas de professer en matière d'inspiration la théorie la plus strictement théopneustique.

De Bionnens avait fourni un premier échantillon de ses nouveaux procédés exégétiques et critiques, appliqués au texte de l'Ancien Testament, dans la *Révélation du prophète Habacuc, nouvellement traduite sur l'original hébreu sans points, avec quelques remarques*, qui était jointe aux « Pensées libres sur les Prophéties de l'Ecriture Sainte, » publiées en 1746, ensuite des malicieuses « Etrennes » de l'abbé Valette. D'autres spécimens avaient vu le jour dans quelques articles du Journal helvétique de 1748, intitulés *Réponse à un Examen des Pensées libres* par un critique anonyme. Les *Lettres sur les Equivoques* de 1759 et 1760, en exhibent de nouveaux exemples, et non des moins curieux.

Nous y apprenons entre autres choses que « pour peu qu'on lise avec attention le Ps. XLIX, on verra qu'il a été composé pour fortifier les fidèles au tems du triomphe de l'Homme de péché, » et qu'au verset 5, où les massorètes font dire au psalmiste : « J'inclinerai mon oreille à un discours sentencieux, » il faut lire plutôt : « Laisserai-je incliner vers l'[injuste] *Dominateur* (le moshel) *ceux qui me prêteront l'oreille* (ozenaï)[1] ?

Au Ps. XCII, « à chanter au jour du repos de Dieu, » dont parle Hébr. IV, 9, le Messie, parlant à l'Eternel, annonce au v. 10 que ses ennemis vont disparaître, *puisque*, est-il dit au verset 11, « dans mon état de vieillesse » (belothi), c'est-à-dire lors du dépérissement apparent de la vraie Eglise au tems de l'apostasie, *tu relèves selon les* [prédictions des] *prophètes* (Ke-roïm) *ma puissance, avec* [le secours de] *l'huile* [de l'olivier] *verd*, c'est-à-dire, comme il est expliqué dans une note :

[1] C'est nous qui ajoutons, entre parenthèses, les leçons hébraïques qui s'écartent du texte reçu, et qui mettons entre crochets les mots que le traducteur a pris la liberté de suppléer en cas d' « ellipse. »

« avec le secours des écrits pleins d'onction que les personnes intelligentes et pieuses composeront, à la lumière des lampes, pour affermir la foi de leurs frères chancelans, et relever de leur chute ceux qui seront tombez. » *De sorte*, ajoute le Messie au v. 12, « avec une satisfaction ravissante, » *que mon œil voit* [des conversions] *chez mes ennemis, que mes oreilles entendent des amis* (méréʿim, comp. Jug. XIV, 11) *parmi ceux qui s'étaient élevés contre moi.* — « Au lieu de ces belles et saintes paroles, que lisons-nous dans la version de Genève ? Ces mots si peu édifians : « Mon œil verra en ceux » qui m'épient, et mes oreilles entendront *ce que je désire*, » touchant les *malins* qui s'élèvent contre moi. » Mais qu'est-ce que le psalmiste désire, selon cette version, de voir et d'entendre ? Ne sont-ce pas *les coups de la vengeance divine sur les envieux*, comme on le dit en termes exprès dans les vers qu'on nous fait chanter par dévotion ? Comment concilier cela avec l'ordre d'aimer nos énemis, de bénir ceux qui nous maudissent, et de prier pour ceux qui nous courent sus et nous persécutent[1] ? »

Pareillement au Ps. CXXXIX, v. 21, 22, le Messie ne dit pas, comme le lui ont fait dire les Scribes, d'accord avec les Septante : « Ne hais-je pas, Seigneur, ceux qui te haïssent, etc ? » Mais avec le verbe au passif : *Ne suis-je pas haï, ô Eternel, de ceux qui ont pour toi de la haine,* etc. ? Comment, en effet, concilier des sentiments de haine avec l'amour ineffable de Celui qui n'a quitté le séjour de la gloire et ne s'est anéanti et sacrifié lui-même que pour réconcilier avec Dieu ceux qui étaient ses ennemis ? Et « quand ce ne seroit pas le Messie, mais David, qui parleroit de lui-même dans ce psaume, devroit-il exprimer, par l'inspiration du Saint-Esprit, d'autres sentimens que ceux que la droite Raison et la Religion parfaitement épurée approuvent ? »

[1] Voici comment Crinsoz lui-même avait autrefois paraphrasé ce verset dans sa traduction du Livre des Psaumes : « De sorte que je verrai de mes yeux dans mes ennemis *les effets de ta vengeance*, et que j'entendrai de mes oreilles annoncer *la destruction* des méchans qui se seront opposez à moi. »

Il en est encore de même du Ps. LXXIX, 6, où l'on fait dire à Asaph (comme à Jér. X, 25) : « Répands ta *fureur* sur les nations qui ne te connaissent point, » tandis que le texte doit être entendu au sens favorable : « Répands ta chaleur [bienfaisante] sur les peuples, etc., *quoique* (v. 7) en dévorant Jacob ils aient même désolé sa demeure. » — « Combien cette excellente prière d'Asaph n'est-elle pas préférable aux imprécations qu'on lui a prêtées jusqu'ici, et que la seule ambiguïté d'un terme équivoque ne justifiera jamais, puisqu'elles blessent tout à la fois, et d'une manière cruelle, la Prudence, la Religion même, et l'Humanité ? »

Et dire que ces tirades sont sorties de la plume qui, trente ans auparavant, avait tracé au sujet des imprécations des psalmistes ces réflexions si judicieuses, ces remarques inspirées par une si saine intelligence des rapports entre l'ancienne et la nouvelle économie ! Quel recul ! Quelle chute ! — Mais voici le bouquet.

La première *Lettre sur les Equivoques*, dans laquelle de Bionnens arrange à sa façon divers fragments du livre des Proverbes, se terminait par la citation, d'après « l'hébreu sans points, » de cette maxime de la sagesse : « Quand, avec un mortier, vous réduirez en poudre l'Insensé *à cause de* [son] *imposture* (bethok), *vous* [lui] *aurez causé de l'agitation* (hariphothà, hif. de rouph) *par* [la conversion de] *ceux qui s'étaient élevés contre moi* (be'ôlaï) ; *vous n'aurez* point *détourné* (thasir) de chez lui sa folie. » (Prov. XXVII, 22[1].) — Or voici ce qu'on lit au début de la seconde lettre : « Dans la langue originale du vieux Testament, comme dans la françoise, le mot de Mortier peut signifier, ou un mortier à pilon, ou un mortier à bombes. (!) Ne voulant laisser aucune incertitude sur le sens de ce mot dans le passage que je citois, du Livre des Proverbes, j'avois cru nécessaire, après le mot de Mortier, d'ajouter les mots *à bombes*, pour être imprimez en Lettres italiques comme un éclaircissement du texte. Votre correcteur, Messieurs, a trouvé à

[1] D'après le texte reçu il faut traduire : Quand tu pilerais l'insensé dans un mortier, au milieu des grains, avec le pilon, sa folie ne se détacherait pas de lui.

propos de retrancher ces mots, soit qu'il les ait jugez superflus, soit qu'il ait craint pour moi les railleries des Beaux-Esprits, qui ne pouroient, sans éclater de rire, entendre la souveraine sagesse parler de *Mortier à bombes* avant l'invention de la poudre à canon. En le remerciant des égards qu'il a bien voulu marquer en cela pour l'honneur de mon jugement, je pense qu'il auroit pû mépriser avec moi ces railleries, par la raison que l'Esprit de Dieu, qui inspiroit Salomon, voioit assez loin dans l'avenir pour désigner sous le nom de Mortier le mortier à bombes. Ceux qui ont des oreilles pour entendre, n'auront-ils pas senti, en lisant dans votre journal ma Lettre, que les Proverbes de Salomon sont un livre Prophétique, et que pour en pénétrer le sens, il faut percer l'écorce des sentences morales sous lesquelles ces derniers siècles y sont divinement caractérisez? »

A la bonne heure! Voilà au moins un homme qui a le courage de son opinion! Il ne craint pas d'aller jusqu'au bout des conséquences qui, logiquement, découlent de la conception intellectualiste de l'inspiration surnaturelle.

Une fois que le don de prophétie consiste essentiellement à prévoir l'avenir, pourquoi la souveraine sagesse, parlant par la bouche du roi Salomon, n'aurait-elle pas jugé bon d'apprendre à « ceux qui ont des oreilles, » non seulement (ce qu'ils pouvaient déjà savoir par l'Apocalypse) que ceux qui s'étaient élevés contre elle (les apostats) se convertiront et par là causeront de l'agitation à l'insensé (au pape) qui les avait séduits par ses impostures, mais encore que c'est à coup de bombes que le dit insensé, cette incarnation de la folie, sera un jour réduit en poudre?

Voir les mortiers à bombes (ceux qui ont privé le pape du pouvoir temporel et ont fait de lui le « prisonnier du Vatican ») prédits dans Prov. XXVII, 22, cette idée n'est certainement, à ce point de vue-là, pas plus saugrenue que celle, éclose dans le cerveau d'un de nos contemporains, de découvrir dans Nahum II, 4, 5, une peinture prophétique des locomotives.

(*La fin prochainement.*)

BULLETIN

THEOLOGIE

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DU MOYEN AGE de Hagenbach, éditée par F. Nippold[1].

C'est à peine si nous pouvons indiquer l'esprit de ce beau volume qui nous présente, en trente-cinq leçons, l'histoire entière du moyen âge. Le récit s'ouvre en 604, à la mort de Grégoire le Grand, avec lequel commence la papauté proprement dite, pour se terminer par les précurseurs de la Réformation. Le volume comprend 652 pages, plus un appendice de soixante-onze pages en petits caractères.

Hagenbach est disciple de Néander. Comme son maître, il représente un certain protestantisme idéel, spirituel, on peut presque dire catholique. Notre auteur s'est particulièrement attaché à saisir le sens des divers phénomènes du moyen âge et cela dans le but de les faire comprendre à ses coreligionnaires auxquels ils étaient étrangers. C'est là un précieux héritage, que la théologie scientifique ne laissera jamais dissiper.

Pendant quelque temps, des catholiques marquants ont apprécié cette tendance et ont su lui rendre publiquement justice. A ces protestants idéalistes a correspondu un catholicisme idéel. Il suffit de rappeler les écrits de Hermes et de Gunther, les noms de Möhler et

[1] *Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum XVII. Jahrhundert.* In Vorlesungen von K. R. Hagenbach, weiland ordentl. Professor der Theologie in Basel. Durchgängig überarbeitete Gesammtausgabe. — Zweiter Band : *Kirchengeschichte des Mittelalters.* — Leipzig, Verlag von J. Hirzel, 1886.

de Döllinger, de Hirscher et de Staudenmaier, de Sengler et de Leopold Schmid. La rivalité entre les deux Eglises est alors de l'ordre le plus relatif. Elle consiste, sur le terrain scientifique, à comprendre de son mieux ses adversaires, d'après leur propre principe et à leur rendre justice de son mieux. Voici sous ce rapport une surprenante déclaration de Möhler qui, dans sa *Symbolique*, ne s'est pourtant montré ni objectif, ni sympathique. « Du fait que les protestants s'agitent, ils se rapprochent du catholicisme, car ils s'éloignent de l'indifférence; en répondant, les catholiques s'approchent du protestantisme, puisqu'ils sortent du sommeil spirituel et de la stagnation religieuse et ecclésiastique. »

Möhler sait même rendre justice aux travaux de plusieurs théologiens protestants. Voici comment il s'exprime sur le compte de Planck. « Je suis surpris, dit-il, des leçons de Planck, tant de science, un choix si excellent de ce qu'il vaut la peine de savoir, une exposition si réussie, l'arrangement des faits et leur développement pragmatique, tout cela me fait singulièrement réfléchir et me dispose au sérieux. Ces leçons me font comprendre ce qu'il faut pour bien exposer l'histoire de l'Eglise, je tiens la chose pour extrêmement profitable. J'admire Planck, mais qu'est-il comparé à Néander? Planck nage à la surface, Néander saisit tout dans les dernières profondeurs. Je n'oublierai jamais les leçons de Néander; elles auront une influence décisive sur mes études de l'histoire de l'Eglise. Néander ne s'inquiète que de sa vocation : Origène, Tertullien, Augustin, Chrysostôme, saint Bernard, les lettres de saint Boniface, il sait tout cela par cœur. »

Où sont ces beaux jours où, dans le domaine scientifique du moins, catholiques et protestants cherchaient à se comprendre et à se rendre mutuellement justice? La proclamation de l'infaillibilité personnelle du pape et le triomphe des jésuites ont mis un terme à ces bonnes dispositions. Les écrivains catholiques n'ont plus maintenant qu'une seule préoccupation : faire l'apologie de tout ce que les papes du passé peuvent avoir dit *ex cathedra*. Naturellement un esprit du même genre a été évoqué dans les rangs des protestants extrêmes. Ceux qui se meuvent dans le monde idéel risquent de jouer le rôle de dupes.

De là beaucoup de problèmes nouveaux qui offrent matière à controverse. Nippold, dans son *Appendice*, s'est attaché à compléter la rédaction de Hagenbach, en exposant dans leur ensemble ces points débattus. On y trouvera des indications littéraires d'un

grand prix sur tous les débats contemporains entre catholiques et protestants, se rapportant à l'histoire du moyen âge.

Une controverse des plus vives s'est engagée au sujet de saint Boniface qui, comme on sait, se donna pour mission de soumettre l'Eglise allemande du moyen âge à la hiérarchie romaine. Nippold signale la liberté théologique relative qui existait au moyen âge, grâce aux diverses écoles théologiques, et aux ordres religieux répondant aux besoins d'individualités diverses. Hagenbach avait expliqué symboliquement les miracles attribués à plusieurs personnages du moyen âge, son éditeur montre ce qu'il y a d'insuffisant dans cette explication. Le peuple, alors comme aujourd'hui, voyait dans tout cela du miracle bien sensible, massif, en chair et en os. En 1756, on fit un procès à l'auteur qui traita de légende l'histoire de la légion thébaine. La police déclara article de foi la légende de Nicolas de Flue qui se serait abstenu de manger. On proclama sacrilège l'idée qu'il s'était nourri de racines. Un écrit de 1673 qui donnait cette explication, fut interdit. En 1723, on lança un mandat d'arrêt contre Tschudi, coupable de la même faute. En 1742, Iselin, ayant émis la même idée dans un dictionnaire, eut à rendre compte de son audace au gouvernement de Bâle. Monseigneur Mermillod, au congrès eucharistique, n'a-t-il pas soutenu dernièrement, 1885, que Nicolas de Flue n'a vécu que de l'hostie pendant son jeûne de vingt ans ? Simon Montfort qui massacra les Albigeois, est réhabilité comme ayant servi la cause de la civilisation en France en détruisant des révolutionnaires. L'inquisition est présentée comme une institution politique n'ayant rien à démêler avec l'Eglise. Nippold donne ensuite quelques renseignements sur les efforts de Léon XIII pour remettre en honneur la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Il renvoie en particulier à un ouvrage d'Eucken *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, Halle 1886, où l'entreprise est jugée du point de vue philosophique. Un autre auteur, Krafft, a marqué ainsi les rapports entre Thomas d'Aquin et son maître Albert. « Nous tenons Albert le Grand pour plus grand que Thomas d'Aquin. Il est possible que celui-ci dépasse son maître comme théologien dans la construction systématique et dans la spéculation, et que sous ce rapport il représente le point culminant de la théologie scolastique. Mais il demeure inférieur à Albert le Grand, en ce qu'il n'a pas poursuivi l'étude de la nature et que par cela même il a préparé la chute de la scolastique. » (P. 704, 705.)

Nous en avons dit suffisamment pour faire apprécier cet *Appendice* de Nippold, indispensable à quiconque veut s'orienter dans les controverses scientifiques provoquées par la proclamation de l'infaillibilité. Il est certain que ce nouveau dogme et le triomphe des jésuites rend tout rapprochement impossible entre catholiques et protestants. C'est un signe des temps des plus tristes que de voir renaître l'hostilité entre ces deux principales confessions, alors que toutes les forces de l'incrédulité s'unissent contre le christianisme. Le monde sera-t-il finalement gagné au spiritualisme vers lequel gravite le protestantisme, ou bien prendra-t-il son parti, en dépit des superstitions, d'un matérialisme dévot, formaliste, sachant réunir la rigidité apparente et les avantages d'une religion facile et accommodante? Il est certain que l'on arrive à l'âge de majorité beaucoup plus tard en religion que dans tout le reste. Et, quand on fait tant que d'y arriver, combien de ci-devant mineurs qui croient faire preuve de liberté, de virilité en repoussant tout?

HENRY DRUMMOND. — LES LOIS NATURELLES DANS LE MONDE SPIRITUEL[1].

Ce livre extraordinairement intéressant s'adresse à des lecteurs formés à l'école de la science moderne. L'auteur part du fait qu'aujourd'hui beaucoup de savants feignent d'ignorer le christianisme, et il attribue cette disposition à ce qu'ils sont habitués dans leurs études à des preuves rigoureusement exactes. La chaîne de leur raisonnement est toujours suspendue à une affirmation scientifiquement établie, bien qu'elle aboutisse souvent au « je ne sais pas » de l'agnosticisme, relativement à la cause des causes.

Le christianisme, au contraire, ne prend pas la science comme point de départ; il se base sur une révélation divine. Les théologiens, à bon droit, partent de l'autorité de la révélation; mais, il faut l'avouer, au point de vue scientifique, en raisonnant de la sorte, ils se rendent coupables d'une pétition de principe.

Voulant répondre aux exigences rigoureuses de la science, M. Drummond ne s'appuie pas sur l'autorité du Christ; il cherche à démontrer qu'étant données les lois qui régissent le monde na-

[1] *Das Naturgesetz in der Geisterwelt.* Aus dem Englischen nach der 17. Auflage (50 Tausend). Leipzig, Hinrichs, 1886. XXIII et 345 pages. — Prix : 6 marcs.

turel, on peut et même l'on doit, en prolongeant les lignes, retrouver ces mêmes lois dans le monde des esprits. Il ne renouvelle pas les tentatives qui ont été faites en vue de concilier la nature avec la religion; il cherche à prouver que le surnaturel est naturel, et que les doctrines théologiques ne sont au fond que « les lois de la nature sous un voile. »

Dans l'introduction, l'auteur se fonde sur l'unité qui préside à la création et sur la stabilité des lois naturelles. Si l'univers visible, dit-il, — le monde inorganique et le monde organique, y compris l'homme lui-même, — est régi par des lois fixes, il est scientifiquement impossible de croire que là où l'esprit devient conscient de lui-même, le chaos commence. Non. Si le monde de la matière et de l'espace est soumis à des lois, il en doit être de même du monde supérieur de l'esprit.

M. Drummond, pour prouver cette thèse, commence par l'étude des origines de la vie. En tête de chaque chapitre, il place deux épigraphes ayant toutes deux un même sens fondamental, mais dont l'une s'applique au monde visible et l'autre au monde invisible. C'est ainsi qu'au début du premier chapitre on voit figurer, d'une part, l'adage: *Omne vivum ex vivo,* et d'autre part, cette déclaration de l'Evangile: « Qui a le Fils a la vie, qui n'a pas le Fils n'a pas la vie. »

Les différents règnes de la nature sont séparés par des abîmes infranchissables. Abandonné à lui-même, l'atome minéral ne pourra jamais s'élever à un règne supérieur. Mais l'évolution accomplit ce prodige lorsque la radicule de la plante, plongeant dans le sol, cherche l'atome inerte et se l'assimile. Pourquoi cette loi de l'évolution s'arrêterait-elle à l'homme qui, lui aussi, fait partie du monde de la nature ? De fait, cette même loi régit aussi l'univers invisible. Livré à ses propres forces, aucun homme ne pourra monter dans la sphère supérieure de l'esprit divin ; mais, de même que la plante étend ses racines dans le royaume de la mort, s'empare de l'atome inorganique, l'élève, le transforme et l'anime en quelque sorte du souffle de la vie, le souffle de Dieu s'empare d'âmes spirituellement mortes, « les transporte par-dessus l'abîme qui sépare le monde naturel du monde spirituel, leur communique ses propres attributs, développe en elles de nouvelles et mystérieuses facultés et fait de ces âmes des êtres *nés de nouveau*, capables de « voir le royaume de Dieu. »

Pour éviter tout malentendu, nous dirons que l'auteur n'est ni

un panthéiste, ni un moniste; il se place au point de vue du christianisme positif.

M. Drummond étudie tour à tour la croissance, la dégénérescence, la mort, la décomposition, la vie éternelle, le milieu ambiant dans son influence sur les manifestations de la vie, la conformité au type et le parasitisme. Suivant une méthode rigoureuse, il passe en revue les grandes lois naturelles qui ont pour ainsi dire leur prolongement dans le monde spirituel. Il conclut en affirmant que le précepte évangélique : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, » n'est autre chose que la formule d'une des lois de la nature. « Quelques atomes inorganiques entrent dans le domaine végétal, quelques plantes entrent dans la sphère de la vie animale; certains animaux ont pu servir de point de départ aux origines de l'humanité; quelques hommes deviendront participants de la nature divine. »

C'est une vaste pyramide. A la base, les matériaux inorganiques qui occupent une place immense; au sommet, l'être spirituel, qui donne à la matière une place minime. Ainsi se superposent les différentes sphères et les différents règnes de la création.

L'idée synthétique d'un effort de l'univers aspirant à la production d'êtres supérieurs est certainement saisissante. Elle nous rend attentif au caractère religieux des phénomènes de la nature. Il y a quelque chose de majestueux dans cette perspective de l'ascension constante d'êtres inférieurs qui se transforment tellement qu'à la fin, l'homme, sorti de la terre, s'unit à Dieu.

A ce point de vue, la doctrine favorite de la science moderne, cette doctrine de l'évolution qu'on a tant de fois invoquée en faveur de l'incrédulité, se présente comme une sorte de prélude de la rédemption.

Nous recommandons ce remarquable volume à toute personne qui s'intéresse à la philosophie ou aux sciences naturelles. C'est l'œuvre d'un apologète et d'un prédicateur de la repentance. Il n'a pas la robe du prêtre; il n'a pas à la bouche la phraséologie ecclésiastique, le « patois de Canaan. » C'est un naturaliste qui ne craint pas de parler la langue d'un Büchner, d'un Moleschott, d'un Haeckel et d'un Darwin; il ose même prendre à partie ces savants plus ou moins incrédules. Avec l'autorité que lui donne une étude très approfondie, et au moyen d'arguments empruntés aux derniers résultats de la science, il montre la vérité du christianisme. Il combat ses antagonistes avec leurs propres armes. Suivant la

chaîne de leurs raisonnements, il fait voir que cette chaîne a pour dernier chaînon une vérité biblique.

Nous avouerons que l'auteur nous a convaincu ; nous dirons même que nous étions d'avance gagné à son point de vue. Nous doutons cependant que son ouvrage parvienne à convaincre un adversaire ; et tel n'est pas, semble-t-il, le but de l'auteur. *Omne vivum ex vivo :* la foi vivante naît d'une foi vivante, non d'une démonstration scientifique. En revanche, les âmes qui cherchent la vérité, qui voudraient croire, mais qu'une science hostile et dédaigneuse retient dans le scepticisme, ces âmes-là trouveront dans ce livre une perle de grand prix.

(Traduit du journal *Der Reichsbote* du 3 octobre 1886, par E. P.-O.)

P. S. Le livre de M. Drummond vient d'être traduit en français sous le titre de : *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, par C.-A. Sanceau, avec une introduction par Eug. Réveillaud. — Paris, Fischbacher, 1887.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Première livraison de 1887.

W. Schmidt : L'universalisme de la volonté salutaire de Dieu et le particularisme de la vocation au salut. — *K. Müller :* Les Vaudois et leurs différents groupes jusqu'au commencement du XIVe siècle. (Fin.) — *Ryssel :* Les origines du sophérisme juif. — Bulletin.

Seconde livraison.

Steude : L'apologie de la résurrection de Jésus-Christ. — *Buhl :* La liaison des idées dans Rom. IX-XI. — *Franke :* Les bases de la doctrine de la préexistence de Christ dans le Nouveau Testament. — *Heide :* Documents inédits concernant Luther, Veit Dietrich et Jérôme Paumgartner. — Bulletin.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

du Dr A. Hilgenfeld.

Première livraison de 1887.

Hilgenfeld : Les recherches les plus récentes sur les évangiles synoptiques. (Holsten et Weizsäcker.) — *J. A. M. Mensinga :* L'histoire des Keroubs. — *Franz Görres :* Le chevalier saint George dans l'histoire, la légende et l'art. — *Joh. Dräseke :* Le

codex Bobiensis, aujourd'hui Taurinensis F, VI, 1. — *F. Zimmer :* Le codex Augienses (F. paul.), copie du Bœrnerianus (G. paul.). — *A. Hilgenfeld :* La bataille de l'Issus dans l'Ancien Testament (Ps. LXVIII.) — Bulletin, par *Hilgenfeld* et *Görres.*

Seconde livraison.

O. Kuttner : La certitude religieuse et l'élément symbolique conscient dans la religion. — *J. Weiss :* Une nouvelle liste des livres canoniques. (Celle découverte par Mommsen.)— *J. Dräseke :* A propos du pasteur d'Hermas. (La fin du pasteur en grec, d'après Constantin Simonidès.) — *A. Hilgenfeld :* Notes sur la précédente communication. — *Ernst Nöldechen :* Tertullien sur le jeûne. — *F. Görres :* Ariens dans le martyrologe officiel de l'Eglise romaine. — Bulletin.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Première livraison de 1887[1].

Vogt : L'attitude de Mélanchthon et de Bugenhagen à l'égard de l'Intérim, et la justification de ce dernier dans son commentaire sur Jonas. — *Feine :* La question des synoptiques. II. — *Von Soden :* L'épître aux Ephésiens. — *Schlüren :* Etudes sur Adrien (moine du Ve siècle, auteur de la première « isagogique »). — *Siegfried :* Le Nouveau Testament en costume hébreu. (A propos des traductions d'Isaac Salkinson et de M. Delitzsch.) — *Gelzer :* Maxime et pratique gouvernementales en matière d'Eglise dans l'Empire byzantin.

Seconde livraison.

Edm. Pfleiderer : Vestiges de la philosophie d'Héraclite dans la littérature du christianisme primitif, soit canonique, soit extracanonique. — *Usener :* Contributions à l'histoire de la littérature légendaire.— *G. Karo :* J. Val. Andreæ et son idéal d'un Etat chrétien. — *Ohle :* Les Esséniens de Philon. — *Nöldeke :* De l'apologie qui figure sous le nom de Méliton dans le Spicilegium syriacum de Cureton. — *Böhme :* Marc X, 32 à 34. — *Lipsius :* Rectifications à apporter à ses Actes apocryphes des Apôtres.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Première livraison de 1887.

E. Egli : Saint-Ours et Saint-Victor à Soleure. — *R. Stœhelin :* Zwingli comme prédicateur.— *H. Steiner :* Etat actuel de la science concernant l'Ancien Testament. — *L.-E. Iselin :* Etudes apocalyptiques. — Bulletin.

[1] Cette Revue paraît, à partir de cette année, chez Georges Reichardt, à Leipzig.

Seconde livraison.

R. Rüetschi : Les controverses de la dogmatique scientifique actuelle. — *Jul. Studer :* La question chrétienne du mariage dans ses rapports avec le mariage dans l'antiquité. — *Fr. Strähl :* Etude critique et exégétique de Luc X, 41,42. — *G. Studer :* Extraits des papiers d'un vieux professeur. Psaume XXXIX. — *L.-E. Iselin :* Etudes apocalyptiques, II. — Bulletin.

Theologische Studien aus Württemberg

Seconde livraison.

Rieker : La position de l'Eglise évangélique et de ses ministres en Wurtemberg au point de vue du droit public. - - *Bonhöffer :* Le point de vue religieux de la doctrine des douze apôtres. (Didachê.)

Revue théologique (de Montauban)

Janvier-mars 1887.

Cs : Une chaire de philosophie dans une faculté de théologie. — *C. Bois :* Une nouvelle dogmatique. (M. Gretillat.) — *J. Monod :* L'exégèse en dehors de l'école. (Le Nouveau Testament par L. Bonnet.) — *A. Wabnitz :* La charité juive et son organisation au temps de Jésus-Christ. — *J. Monod :* Notes homilétiques. Deux billets apostoliques. (Jean III.) — Revue bibliographique.

Revue philosophique

Janvier 1887.

R. Garofalo : Le délit naturel. — *V. Brochard :* La méthode expérimentale chez les anciens. — *G. Sorel :* Le calcul des probabilités et l'expérience. — *A. Binet :* Note sur l'écriture hystérique. — *H. Neiglick :* De la méthode des graduations moyennes pour les sensations lumineuses. Recherche psycho-physique. — Analyses, etc. — Correspondance : *M. Bernheim :* De la suggestion et de ses applications thérapeutiques. *A. Bertrand :* Correspondance inédite de Maine de Biran. — Périodiques. — Société de psychologie physiologique. *P. Tannery :* Sur la parole intérieure. — *C. Richet :* De la composition typographique et du style de quelques livres imprimés.

L'HYPOTHÈSE DE M. VISCHER

SUR L'ORIGINE DE L'APOCALYPSE

PAR

J. BOVON

M. le professeur Ménégoz a présenté, ici même [1], au public théologique de langue française, une théorie récente sur l'Apocalypse qui semble ouvrir des voies toutes nouvelles à la critique de ce mystérieux écrit. Le fond de la Révélation de Jean serait un ouvrage purement juif, auquel se seraient ajoutées des retouches chrétiennes. Pour justifier cette distinction, on avance des preuves nombreuses et variées : je renvoie le lecteur à l'exposé fait avec tant de lucidité et de compétence par le professeur de Paris. Combattue par quelques-uns, comme on pouvait s'y attendre, la théorie de M. Vischer n'en a pas moins obtenu un accueil des plus flatteurs. Des hommes de l'autorité de M. Harnack en Allemagne et de M. Ménégoz en France l'ont couverte de leur patronage. De brillantes perspectives semblent s'ouvrir devant elle : d'autant plus nécessaire est-il, à mon avis, de ne pas céder sans réserve à l'engouement de la première heure, et d'examiner de près les difficultés très sérieuses que cette hypothèse me semble soulever. Le but de ce travail est d'en faire passer

[1] Voy. numéro de mars 1887 de cette *Revue*, p. 168-189. Comp. le travail de M. Vischer lui-même dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, publiés par MM. Gebhardt et Harnack (IIe vol., 3e cahier Leipzig. 1886.)

quelques-unes sous les yeux des lecteurs de cette revue. Pour les mettre mieux à même d'en juger, je commencerai par établir en peu de mots les termes de la question.

Il est incontestable, me paraît-il, que plusieurs des conceptions eschatologiques de l'Apocalypse présentent en effet un caractère juif. Il y a longtemps d'ailleurs que la remarque en a été faite. Preuve en soit, par exemple, la *Confession d'Augsbourg*, dont l'art. 17 repousse, sous le nom de *judaïcas opiniones*, la doctrine du millenium, que, seule dans tout le Nouveau Testament, la Révélation de Jean enseigne d'une manière explicite. Dans des temps plus récents, que le lecteur consulte, entre autres, l'excellent ouvrage de Bertholdt : *Christologia Judaeorum* (Erlangen 1811), et il se convaincra que, dans son exposé de l'eschatologie juive du temps de Jésus, l'auteur cite l'Apocalypse de Jean comme une de ses sources les plus autorisées. Dernièrement encore, en France, dans son *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien* (Paris 1874), M. Maurice Vernes appréciait comme suit le contenu eschatologique de l'Apocalypse : « Il n'est pas un seul de ces traits, dit-il, sauf la place plus évidente donnée au Messie et le rôle prêté à Néron, que nous ne connaissions soit par les apocalypses antérieures, soit par les témoignages rabbiniques... » (p. 263.) Il serait aisé d'augmenter le nombre de ces citations.

De nos jours, il est vrai, l'école de Tubingue a donné un autre tour à la question en insistant sur le *judéo-christianisme* de l'Apocalypse[1]. Mais ce caractère-là est, à vrai dire, assez difficile à saisir ; et certains travaux contemporains commencent à réagir, avec beaucoup de raison, me paraît-il, contre l'abus que la critique du Nouveau Testament a fait de ce terme[2]. Au fond, que veut-on dire par là ? Si l'on prétend nommer

[1] Voy., par exemple, Baur : *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Ev.* (Tubingen 1847) ; p. 345 et suiv. (surtout p. 347), 365 et suiv. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie.* (Leipzig 1864.) P. 207 et suiv.

[2] Sur ce point, je ne puis que m'associer aux remarques si justes de M. le professeur Harnack : *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* (Freiburg i. B. 1886.) Vol. Ier, p. 63-65.

judéo-chrétienne toute tendance qui établit un rapport positif entre le christianisme et la religion israélite, alors, du coup, on enveloppe dans cette définition la littérature apostolique tout entière, car saint Paul lui-même ne marque l'antithèse entre la grâce et la loi que pour mieux signaler le fil de continuité qui relie l'Evangile à la promesse ; et le quatrième évangile, cet écrit universaliste par excellence, enseigne que « le salut vient des Juifs. » Ou bien le mot de « judéo-chrétiens » n'a pas de sens, ou bien il doit s'appliquer à des disciples de Christ qui transportaient certains usages juifs jusque dans le sein de l'Eglise, ou qui maintenaient, même sous le régime de la nouvelle alliance, la ligne de démarcation entre Juifs et gentils. Or si ce judéo-christianisme-là fut certainement pratiqué dans la communauté primitive [1], il n'est expressément professé par aucun des écrivains du Nouveau Testament. Dans l'Apocalypse en particulier, il se peut que certains passages, — nous aurons à considérer de plus près cette hypothèse, — traitent de la situation spirituelle des *Juifs* (XI, 1, 13, par exemple); mais lorsqu'il s'agit de *chrétiens*, aucune distinction n'est admise. Tous participent au même salut, comme tous ont aussi les mêmes devoirs et les mêmes espérances. Seulement ces espérances, et ceci nous ramène à la théorie en discussion, ont sans contredit un certain caractère judaïque. Encore une fois, sur le terrain de la théologie biblique, la remarque en a été faite depuis longtemps. L'originalité de la tentative de M. Vischer n'est donc pas d'avoir émis cette idée, — si connue qu'elle en est presque un lieu commun, — mais de l'avoir appliquée à la solution de la question *littéraire*, de s'en être servi pour expliquer, si possible, le mode de composition de l'Apocalypse de Jean.

[1] L'histoire de l'Eglise apostolique nous met en présence de deux classes de judéo-chrétiens : *a*) les uns (les étroits) qui, non contents de pratiquer eux-mêmes la loi de Moïse, prétendaient en imposer l'observance aux convertis d'entre les païens. (Act. XV, 1, 5; Gal. II, 4.) *b*) Les autres (les larges), qui consentaient à exonérer, du moins dans une certaine mesure, les chrétiens de la gentilité. (Act. XV, 13-29; XXI, 20-25; Gal. II, 9.) Mais je le répète, aucun des auteurs du Nouveau Testament n'enseigne, pour son propre compte, une telle doctrine.

Mais s'il y a, dans ce livre, des éléments juifs dont l'existence, me paraît-il, ne saurait être contestée, la Révélation de Jean contient, d'autre part, bon nombre d'éléments chrétiens, et même d'un christianisme fort avancé, d'un christianisme qui se rapproche étrangement de la conception du quatrième évangile[1]. Deux idées surtout sont de toute importance et doivent être relevées.

1° C'est tout d'abord la description de l'*antagonisme des deux royaumes du bien et du mal*. Dès le début de l'Apocalypse, l'Eglise apparaît comme étant en butte aux attaques haineuses de Satan. (II, 13 ; III, 9.) Plus tard, c'est le dragon qui lutte contre la femme (XII) ; la bête et le faux prophète qui se déchaînent contre les disciples de Jésus. (XIII, XVII.) Mais cette puissance malfaisante ne saurait prévaloir contre le pouvoir du Messie. Satan et ses satellites sont vaincus et tombent sous le coup du jugement. (XIX, 11-21 ; XX, 10.) Telle est l'intuition centrale qui se déroule et se développe du commencement jusqu'à la fin du poème. Or nulle part, dans tout le Nouveau Testament, cette opposition des deux puissances ennemies n'est mise en relief comme dans l'Apocalypse, le quatrième évangile et l'épître de Jean. Il y a là, entre ces deux catégories d'ouvrages si dissemblables, un trait commun qui ne saurait échapper à la critique et qu'elle a le devoir d'expliquer. Dans le quatrième évangile aussi, toute la narration se meut autour de cette double idée de la lumière et des ténèbres, du progrès de la foi et de l'incrédulité, et là aussi le diable est expressément désigné comme l'inspirateur de cette tendance hostile, esprit mauvais qui règne dans le monde, mais sur la tête duquel est déjà suspendue la condamnation[2]. La seule différence essentielle entre ces divers écrits attribués à l'apôtre Jean, c'est que l'Apocalypse revêt cet antagonisme de formes exté-

[1] On sait quel parti Baur a tiré de ce fait pour démontrer que l'auteur, inconnu, selon lui, du quatrième évangile, a fait effort pour se rattacher au souvenir de l'apôtre Jean. « Man kann mit Recht sagen, dit-il, das Evangelium sei die vergeistigte Apocalypse... » (*Kritische Untersuchungen*, p. 380 et suiv.)

[2] Jean VIII, 44 ; XII, 31, 32; XVI, 11. Comp. 1 Jean II, 8-11, 22: III, 10, etc.

rieures et plastiques : c'est la lutte de guerriers mystérieux qui se rangent en bataille dans le ciel et sur la terre ; tandis que le quatrième évangile parle de ténèbres et de lumière, et transporte l'opposition des deux principes dans le sanctuaire du cœur. Mais, si l'on tient compte de la différence de forme qui ne peut manquer d'exister entre un écrit narratif et une vision apocalyptique, le rapport des idées n'en est que plus remarquable et mérite assurément de ne pas être oublié.

2° Un autre terrain de rapprochement plus important encore, si possible, est fourni par la *christologie*. Si la Révélation de Jean dépeint le Messie comme un « Agneau immolé, » elle prend soin de célébrer l'exaltation qui a suivi cette mort sanglante. L'Agneau « est au milieu du trône et des quatre animaux » (V, 6), c'est-à-dire qu'il est élevé à la hauteur de la puissance divine. (Comp. IV, 2-6.) Aussi est-il l'objet de louanges égales à celles qui sont présentées à Dieu. (V, 12, 13 ; comp. IV, 11.) Or, ces honneurs souverains ne s'adressent pas seulement au Christ ressuscité ; ils supposent une sorte d'unité substantielle de Christ et de Dieu, une divinité de nature que l'auteur affirme en termes dont il serait inutile de vouloir atténuer la portée. Si Dieu est appelé ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (I, 4) ; Christ est « l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. » (I, 17, 18 ; XXII, 13.) Si, dans l'ancienne alliance, Jéhovah avait un nom que nul n'osait prononcer, le Christ de l'Apocalypse a reçu, lui aussi, un nouveau nom « que personne ne connaît, si ce n'est lui-même. » (III, 12 ; XIX, 12.) Il y a dans toute son apparition une majesté si redoutable, que, lorsque le prophète le voit, il tombe à ses pieds comme mort. (I, 14-17. Comp. Ezech. I, 28 ; II, 1, 2.) Christ est enfin appelé ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ (III, 14. Comparez Col. I, 15) ; bien plus, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (XIX, 13), désignation du Fils de Dieu qui ne se trouve nulle part ailleurs, dans tout le Nouveau Testament, si ce n'est dans la 1re épître de Jean et dans le quatrième évangile. (1 Jean I, 1 et Jean I, 1, 14[1]. En un mot, l'Apocalypse développe une christologie transcendante qui est dans un rapport fort étroit avec celle de

[1] Il y a, sans doute, nuances de sens entre les expressions ὁ λόγος (Jean I,

la théologie johannique. De quelque manière qu'on en explique l'origine, les éléments chrétiens de ce livre appartiennent à ce qu'il y a de plus avancé dans la conception doctrinale du Nouveau Testament.

Nous venons de reconnaître, — et jusqu'ici nous sommes, d'une manière générale, d'accord avec M. Vischer, — l'existence des deux courants signalés, le juif et le chrétien. Mais, est-il nécessaire pour cela d'admettre deux auteurs? Voilà ce qui me paraît, je dois le dire, très contestable. M. Vischer affirme que l'opposition des deux points de vue est de telle nature qu'ils ne peuvent pas avoir coexisté dans le même esprit[1]. Pour vérifier cette assertion, je reprendrai successivement les principaux éléments du problème.

I. Dans son appréciation du judaïsme, dit-on, l'auteur de l'Apocalypse, — à supposer qu'il n'y en ait qu'un, — émet deux jugements contradictoires. D'après XI, 1, par exemple, le temple de Jérusalem et ceux qui s'y trouvent seront sauvés. Jérusalem elle-même est appelée « la ville sainte » (Vers. 2.); c'est ainsi que devait parler un Juif. Ailleurs, au contraire, Jérusalem est assimilée à Sodome et au pays d'Egypte (XI, 8), et les Juifs flétris sous le nom de « synagogues de Satan; » (III, 9) ceci ne peut venir que d'un chrétien.

L'opposition des deux séries de textes est évidente. Mais elle ne saurait suffire à légitimer l'hypothèse de la dualité d'auteurs. Pourquoi ces expressions, quoique diverses, ne seraient-elles pas sorties d'une seule et même plume? Que le lecteur en juge plutôt. Pour les prophètes hébreux, Jérusalem est assurément la ville sainte; elle est sainte en principe, elle est sainte à cause des promesses qui lui sont faites, elle est sainte en tant que siège de la gloire de Jéhovah (Esa. I, 26; IV, 3;

1) et ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (Apoc. XIX, 13); mais l'analogie n'en reste pas moins fort remarquable.

[1] « ... Derselbe Mann kann nicht in derselben Materie Ja und Nein gesagt haben. Also giebt es nur einen Weg, man hat zu untersuchen, ob nicht der Kern des Buches eine rein jüdische Schrift ist, welche erst durch eine Ueberarbeitung zu einem chrislichen Offenbarungsbuche umgewandelt worden ist. » P. 5.

Ezech. XXI, 7; XLIII, 12; XLVIII, 35; Es. XLIII, 1-4; LII, 1, etc.): ce qui n'empêche pas que les termes de blâme ou de mépris qu'emploie l'Apocalypse ne soient précisément tirés des écrits des mêmes prophètes. D'après Ezéchiel, Jérusalem est « la sœur de Sodome. » (XVI, 48, 49.) « Ecoutez la parole de l'Eternel, » s'écrie déjà Esaïe, « chefs de Sodome ! Prêtez l'oreille à la voix de notre Dieu, peuple de Gomorrhe ! Qu'ai-je affaire de la multitude de vos sacrifices ? dit l'Eternel. » (Esa. I, 10, 11 ; comp. Jér. XXIII, 14.) En tant qu'élu de Dieu, Israël est saint ; en tant qu'idolâtre et souillé, il ne vaut pas mieux que les pires d'entre les nations païennes : voilà le double jugement que formulent déjà les prophètes de Jéhovah !

Le même contraste se retrouve dans les écrits de la nouvelle alliance. J'ouvre, par exemple, les deux épîtres aux Thessaloniciens[1]. Dans 2 Thessaloniciens II, 4, le temple de Jérusalem est appelé τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, la sainte résidence de Dieu, titre de respect auquel se serait associé le Juif le plus dévot et le plus fidèle ; tandis que, dans la 1re épître (II, 15, 16), le même auteur flétrit en termes véhéments les péchés du judaïsme, auquel il dénonce l'imminence du jugement divin.

Autre exemple. Dans l'épître aux Romains, — cette lettre paulinienne par excellence, dont la critique la plus hardie n'a jamais effleuré, ne fût-ce que de l'ombre d'un doute, l'authen-

[1] Au sujet de 1 Thessaloniciens, la critique contemporaine est singulièment revenue du jugement défavorable porté par Baur et quelques-uns de ses disciples. De nos jours, Hilgenfeld lui-même admet l'authenticité. (*Einl. in das Neue Testament*, p. 246, 247. Comp. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief*. Berlin 1885.) Les mêmes critiques, il est vrai, repoussent la 2e épître; mais, en vérité, vu la grande analogie de style, de préoccupations et de pensées, le motif de cette différence est difficile à saisir. (Voy., par exemple, dans le sens de l'authenticité de la 2e épître Reuss : les épîtres paulin. I, p. 30 et suiv. Farrar : *The life and work of st. Paul. Popular édition*, 1884 ; p. 340 et suiv. ; 726-729. Weiss, *Lehrbuch der Einl. in das Neue Testament*. Berlin, 1886, p. 172 et suiv.) — Au sujet de l'antiquité de l'épître, voici, me paraît-il, les trois considérations dont il faut tenir compte : *a*) La 2e épître ne conteste nullement la proximité de la venue du Seigneur; mais établit seulement que cette venue n'est pas si imminente, que les chrétiens soient en droit de cesser de travailler. (II, 1-3; III, 6-12.) *b*) Toute cette polémique de l'auteur contre le désœuvrement

ticité [1], — l'apôtre ne ménage certes pas les préjugés de son peuple. Il les stigmatise dans un langage d'une incomparable énergie, et il déclare sans détours, à la face de cette nation rebelle, qu'elle est tombée à cause de son endurcissement. (II, 17-24; IX, 30-33; X, 3, 19-21.) Et dans le même écrit, le même Paul exalte les privilèges du judaïsme (III, 1, 2; IX, 3-5), jusqu'à exprimer la ferme espérance qu'un jour « tout Israël sera sauvé. » (XI, 26.) L'apôtre nous donne d'ailleurs à entendre comment la synthèse s'opérait dans son esprit. La masse des Juifs de son temps, il est vrai, s'était montrée obstinément incrédule. Mais ces éléments impurs éloignés, il reste le vrai peuple de Dieu, celui que célèbrent les prophètes, et ce peuple-là, Paul en a la certitude, reconnaîtra prochainement Jésus-Christ comme son Messie et son roi. (XI, 25-32.) Je dis « prochainement, » car il faut se souvenir que l'apôtre ne retardait pas la date de la venue du Seigneur au delà de la génération contemporaine (1 Cor. XV, 51, 52. Comp. 1 Thes. IV, 15-17.) S'il déploie tant d'ardeur dans l'œuvre de la conversion des païens, prélude de la conversion finale des Juifs (Rom. XI, 12, 15, 25-28), c'est parce qu'il est convaincu que Jésus, le roi de gloire redescendra bientôt du ciel pour glorifier ses rachetés. (1 Cor. VII, 29; Rom. XIII, 11; XVI, 20.)

Or, pourquoi cette conception-là ne serait-elle pas celle de l'auteur de l'Apocalypse? Lui aussi vit dans l'espérance de la grande délivrance qui ne tardera pas à venir (1, 3;

de quelques-uns nous transporte dans un milieu où la préoccupation constante des croyants était l'attente de la parousie. Un demi-siècle plus tard, les dispositions s'étaient singulièrement modifiées, au point que c'est contre la tendance inverse que s'élèvent les auteurs chrétiens. (2 Pier. III, 4 et suiv.) *c*) La parole de 2 Thessaloniciens II, 4 (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι), si elle a un sens, — l'interprétation symbolique étant une pure défaite, — ne peut s'appliquer qu'au temple de Jérusalem; d'où il faut inférer que cet écrit est antérieur à l'an 70 de notre ère. Mais si l'antiquité est admise, il ne reste aucune raison valable pour contester l'authenticité. — J'ai relevé ces quelques détails, parce que j'aurai à revenir plus tard sur un fragment important de cette épître.

[1] Comp. Baur, *Paulus*, p. 248. (Même jugement sur les trois autres grandes épîtres : Gal. I et 2 Cor.) Nous en citerons bon nombre de textes dans la suite de ce travail.

VI, 11 ; XXII, 7, 20), et lui aussi, Juif de naissance comme Paul, au milieu même de ses griefs contre son peuple (III, 9; XI, 8), il ne se lasse pas d'attendre le salut final, par l'acceptation de l'Evangile, d'un dernier reste au moins d'Israël. Le voyant, certes, n'ignore pas la prédiction de Jésus relative à la destruction du temple[1], puisque, lors de la dernière vision de son livre, cet édifice a disparu[2]. Mais au moment où il écrit sa révélation, la catastrophe n'est pas encore consommée. Un dernier délai est accordé encore aux adorateurs fidèles qui restent en Israël[3] (XI, 1, 2) ; après quoi, ce temps écoulé (vers. 11), une partie de Jérusalem sera détruite, et les survivants du peuple rendront gloire au Dieu du ciel (vers. 13). — Il faut reconnaître sans doute que la vision n'est pas coordonnée et limpide comme un exposé systématique. On peut lui reprocher certaines incohérences ; ainsi le commencement du chapitre XI parle d'adorateurs juifs qui seraient dans le *temple* (vers. 1), tandis que, vers la fin, ce sont des Juifs de la *ville* qui se convertissent à Dieu[4] (vers 13). Mais l'idée centrale qui s'en dégage, celle du salut final d'une portion d'Israël, sort si

[1] Article de M. Ménégoz, p. 172.

[2] XXI, 22. *καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ.* Il faut remarquer que des deux passages (XI, 1 et XXI, 22,) appartiennent tous deux au texte juif de M. Vischer. Ils sont donc, même dans cette hypothèse, sortis de la plume du même auteur.

[3] Ce délai est de trois ans et demi (quarante-deux mois, v. 2) désignés aussi comme trois jours et demi (v. 11). On sait que cette indication est tirée du livre de Daniel (VII, 25 ; XII, 7).

[4] Si ce verset est de la plume d'un auteur juif, les mots *ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ* me paraissent difficiles à expliquer ; car enfin rien n'indique, dans le contexte, que ces Israélites là aient, auparavant, refusé à Dieu la louange qui lui est due. Mais si c'est un auteur chrétien qui parle de la conversion de Juifs à Jésus-Christ, l'expression employée devient, du coup, intelligible. On sait que, précisément d'après le quatrième évangile, Jésus reproche à ses adversaires, à ceux qui ne voulaient pas recevoir sa parole, de ne point « rechercher la gloire qui vient de Dieu. » (Jean V, 44 ; XII, 43.) Comp. Rom. XIV, 11 ; Act. XIII, 48. — Quant à l'incohérence signalée, elle est exactement la même dans l'hypothèse de M. Vischer, puisque ce critique considère le chapitre 11 tout entier, à l'exception d'une partie du verset 8 et d'une légère adjonction au verset 15, comme appartenant au texte juif primitif.

peu de l'horizon de l'enseignement apostolique, que l'énoncé s'en trouve, encore une fois, dans une des épîtres certainement authentiques de Paul.

Mais que dire du chapitre XII (vision de la femme et du dragon), qui est, avec le chapitre XI, le pivot de toute la critique de M. Vischer? Au sujet de l'interprétation de ce morceau, voici le dilemme qu'on nous présente[1]. Ou bien, — dans la supposition que cette péricope est d'un auteur chrétien, — il y est question de la parousie. Mais que signifie alors cet enfant qui naît, et qui, bien vite, est enlevé dans le ciel pour échapper au dragon. Ce n'est pas ainsi que l'espérance chrétienne s'est représenté le retour glorieux du Messie. Il ne fuit pas ; il vient au contraire pour vaincre et pour juger. Ou bien le chapitre XII de l'Apocalypse fait allusion à la première venue de Jésus-Christ. Mais, dans ce cas, les détails en sont directement contredits par toute l'histoire évangélique. Conclusion : au point de vue chrétien, l'interprétation de cette vision est impossible. Au point de vue juif, au contraire, c'est l'annonce de la naissance à venir du Messie, signe de la délivrance très prochaine qui va venir.

Voilà qui semble péremptoire. La difficulté de cette explication, toutefois, c'est que le Messie apparaît dans le poème, — même d'après le texte juif établi par M. Vischer, — bien avant la vision de la femme et du dragon. D'après V, 1-4, le voyant pleure de ce que personne n'est jugé digne de regarder le livre ni de l'ouvrir. Sur quoi un des anciens lui dit : « Ne pleure point ; voici, le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, a le pouvoir d'ouvrir le livre et ses sept sceaux » (v. 5). Le livre est, en effet, ouvert[2] (VI, 1), apparemment par ce personnage si minutieusement décrit, qu'il ne peut être autre que le Messie. Mais alors, si le Christ est déjà vivant et agissant au chapitre V, à quoi bon le faire naître au chapitre XII? On dira que plusieurs pseudépigraphes de l'Ancien Testament enseignent la préexistence personnelle du Christ sous forme humaine.

[1] Travail de M. Vischer, p. 20 et suiv., 24.

[2] Tout ce récit est tiré du texte juif de M. Vischer, qui retranche seulement le τὸ ἀρνίον de VI, 1.

Le livre d'Hénoch, par exemple, est fort explicite sur ce point[1]. Seulement le même auteur ne parle pas, dans la suite de son récit, d'une naissance terrestre du Messie. Au fond, si les deux traits, préexistence personnelle et descendance de la race de David, coexistent dans l'eschatologie juive, elle n'a nulle part fait effort pour les ramener à l'unité. Or, dans l'Apocalypse de Jean, — si la théorie de M. Vischer était exacte, — la juxtapposition serait, il faut en convenir, aussi maladroite que possible. Car enfin, je le répète, si, dès le début du poème, le Messie accomplit des exploits dont nul autre ne serait capable, n'est-il pas, tel quel, préparé pour agir et pour délivrer? Que vient faire alors, quelques chapitres plus loin, la promesse de sa naissance? C'est au commencement, et non au cœur de la révélation, qu'eût dû se placer cette scène! Le développement de tout l'ouvrage en est arrêté.

On voit que la théorie de M. Vischer est loin de résoudre l'énigme. L'hypothèse traditionnelle[2], au contraire, peut sortir sans peine du dilemme dans lequel ses adversaires prétendent l'enfermer. Il suffit, pour cela, de considérer cette vision comme un tableau symbolique représentant, sous forme narrative, la lutte de la théocratie contre la puissance de Satan[3]. La difficulté reste, il est vrai, d'expliquer le rôle de « la femme, » qui apparaît à la fois comme l'Israël de l'ancienne alliance, duquel est sorti historiquement le Messie (XII, 1, 2, 5), et comme la communauté chrétienne primitive, cette Eglise-mère de Jérusalem, dont les filiales, au temps de la composition de l'Apocalypse, se répandaient déjà dans l'étendue de l'empire romain[4] (vers. 14, 17). Mais, dans la pensée des premiers chré-

[1] Ch. 45 et suiv.

[2] J'entends par là l'hypothèse de la composition de tout le livre par un auteur chrétien; que cet auteur soit l'apôtre Jean, comme cela me paraît le plus probable, ou quelque autre personnage du même nom, vivant à l'époque apostolique.

[3] Comp. M. Reuss. L'Apocalypse, p. 98-101.

[4] C'est ainsi que j'expliquerais le μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς du verset 17. Soit le Messie, soit les premiers chrétiens, sont les enfants de l'ancienne théocratie israélite; le Christ apparaissant ainsi comme « premier né entre plusieurs frères, » (comp., dans un sens un peu diffé-

tiens, l'Eglise était précisément la théocratie véritable, héritière légitime des prérogatives d'Israël[1]. Le voyant, Juif de naissance et chrétien de croyance, saisit ici le royaume de Dieu dans son unité, sans se préoccuper des incohérences d'images auxquelles sa conception l'amène[2]. Lui reprochera-t-on, par exemple, de considérer le Messie comme étant en même temps l'enfant de la théocratie et son maître, de faire du fils de la femme « l'époux de sa mère[3]? » Mais, si aventureuse qu'elle paraisse, cette caractéristique est, dans une certaine mesure, celle de tout grand homme dans n'importe quel âge de l'humanité. Le poète de génie, par exemple, n'est-il pas l'enfant de son époque? et n'en est-il pas aussi le guide bien-aimé, le

rent, Rom. VIII, 29), Et d'autre part, la théocratie ancienne et la théocratie nouvelle sont présentées comme formant dans leur ensemble le royaume de Dieu, ce royaume qui s'était historiquement réalisé, au temps de saint Jean, dans l'Eglise apostolique. De là le double rôle, qui n'est contradictoire qu'en apparence, attribué à la « femme. »

J'ajouterai que, si les versets 14 et 17 désignent, comme il y a toute apparence, la communauté primitive de Jérusalem; il serait assez naturel de voir, ainsi qu'on l'a fait, dans la notice du v. 14 une allusion à la fuite des chrétiens de cette ville à Pella. (Eus. *Hist. eccl.* III, 5, 3.) L'auteur discerne déjà les signes précurseurs de la catastrophe; mais aux chrétiens comme aux Juifs, il annonce un délai marqué par le chiffre mystérieux du livre de Daniel. (Apoc. XII, 6, 14; XIII, 5; comp. XI, 2.)

[1] Comp. le *ταῖς δώδεκα φυλαῖς* de Jacq. I, 1, qui désigne certainement des chrétiens.

[2] On sait que ces incohérences sont fréquentes dans le langage biblique; les Sémites étant, à cet égard, beaucoup moins stricts qu'on ne l'est parfois de nos jours. Qu'il me suffise, par exemple, de rappeler la notion paulinienne de *οἰκοδομεῖν*. Tantôt, *οἰκοδομή* ne désigne qu'une partie de nous-mêmes, le corps glorieux que nous aurons un jour. (2 Cor. V, 1.) Tantôt, c'est l'individu dans son ensemble qui est comparé à un édifice (*οἰκοδομηθήσεται*, 1 Cor. VIII, 10. *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ*, XIV, 4. Comp. III, 9, 16, 17). Tantôt, enfin, ce mot s'applique à l'Eglise tout entière (*πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας* 1 Cor. XIV, 12.) L'apôtre va même jusqu'à combiner, dans une même expression, les deux images, matériellement incompatibles, d'un édifice et d'un corps (*εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Eph. IV, 12.) L'auteur de l'Apocalypse n'est donc pas le seul à se rendre coupable d'incohérences de langage, et la critique aurait vraiment mauvaise grâce à les lui reprocher.

[3] Art. de M. Ménégoz, p. 178.

maître, le roi? Combien mieux encore peut-on le dire du Christ, cet homme unique dans l'histoire de notre race. Jésus lui-même n'a-t-il pas posé la question précisément en ces termes, en face de ses adversaires, lorsqu'il lenr demande comment le fils de David peut être en même temps son seigneur? (Luc XX, 41-44.) Et si saint Paul rappelle que c'est d'Israël que le Christ est sorti selon la chair (Rom. IX, 5), n'attend-il pas le jour où ce même Israël, se soumettant à Jésus, deviendra l'ornement de son Eglise? (Rom. XI, 15; 26 et suiv. Comp. Eph. V, 22 et suiv.) Encore ici, dans son enseignement, l'auteur de l'Apocalypse ne fait que suivre le grand courant des croyances de la primitive Eglise. — Mais cette question nous conduit, par une transition naturelle, à considérer une nouvelle face du sujet.

II. Nous venons de nous occuper du judaïsme et de la manière dont il est apprécié dans la Révélation de Jean; comment ce même écrit conçoit-il le christianisme? Encore ici, M. Vischer pose une antithèse qui lui paraît insoluble. D'après certains passages de l'Apocalypse, le salut messianique est destiné seulement aux Juifs ; tandis que d'autres textes l'étendent, sans distinction, à tous les peuples de la terre. Comme exemple typique de cette dualité, on cite, entre autres, les deux scènes du chapitre VII ; la première, qui présente 144 000 marqués des douze tribus d'Israël (vers. 1-8) ; et la seconde, dans laquelle le voyant contemple une grande foule de tout peuple et de toute langue (vers. 9-17). — Mais est-il bien certain que l'auteur ait voulu parler de deux catégories distinctes? L'hypothèse contraire me paraît, je dois le dire, de beaucoup la plus naturelle. Dans le premier cas, le prophète *entend* le nombre des 144 000 élus (vers. 4) ; dans le second cas, il les *regarde* (vers. 9), et l'impression qu'il en reçoit est celle d'une grande multitude. Cette conception est si bien celle de l'auteur, qu'ailleurs, précisément dans un de ces morceaux que M. Vischer met à part comme adjonction chrétienne, la même multitude reparait, au nombre de 144 000 personnes qui se tiennent auprès de l'Agneau[1]. (XIV, 1.) Il est difficile de se représenter,

[1] Puisque ce chiffre se trouve ici dans un texte dont on ne saurait con-

du reste, que même un écrivain juif ait pris ce chiffre au pied de la lettre. N'admettre que 12 000 élus, ni plus ni moins, de chaque tribu israélite, c'eût été pousser l'amour de la symétrie un peu loin. La seule explication raisonnable de ces mots est de les prendre au sens symbolique. L'identité des deux catégories étant attestée par l'auteur lui-même, nous n'avons autre chose, dans ce chiffre, qu'une désignation théocratique de l'Eglise. Or, une expression théocratique de ce genre est si peu en contradiction avec l'universalisme chrétien, qu'on en trouve des exemples même dans les épîtres de Paul. Certes, nul ne reprochera à cet apôtre d'avoir fait aux Juifs une position privilégiée dans la nouvelle alliance. Et pourtant, dans celle de ses lettres où il proclame avec le plus d'énergie l'égalité parfaite du Juif et du païen devant Christ (Gal. III, 28), Paul termine en appelant l'Eglise « l'Israël de Dieu. » (VI, 16.) L'auteur de la Révélation ne fait que décomposer, dans son langage symbolique, cette expression du moins particulariste des apôtres[1].

J'admets très volontiers que ce caractère théocratique du mode de penser et d'écrire est plus frappant dans l'Apocalypse que partout ailleurs dans le Nouveau Testament. Mais cela tient non seulement au fonds considérable d'idées eschatologiques juives, question sur laquelle j'aurai à revenir, mais encore au

tester le caractère chrétien, pourquoi prétendre qu'au ch. VII, v. 4-8, le même chiffre est un indice d'origine juive? — La distinction qu'on établit au ch. VII est si peu sérieuse, que même des auteurs tels que Baur et Hilgenfeld, qui auraient tout intérêt à la maintenir pour justifier leur thèse du judéo-christianisme de l'Apocalypse, concluent en faveur de l'identité. (Baur, *Neutest. Theol.*, p. 212, Hilgenfeld, *Einl. in das Neue Testament*, Testament, p. 426.)

[1] C'est dans cette même catégorie d'expressions que rentrent certaines images dont la critique a souvent signalé, presque avec triomphe, le caractère judéo-chrétien. Ainsi Apoc. XXI, 14. (« La muraille de la ville avait douze bases, et sur elles les douze noms des douze apôtres de l'Agneau ; ») d'où Baur, par exemple, ne craint pas d'inférer que l'auteur de l'Apocalypse va jusqu'à exclure Paul du collège apostolique. (*Krit. Unters.*, p. 368.) A ce taux-là, parce que le même Paul mentionne quelque part « les douze » τοῖς δώδεκα (1 Cor. XV, 5), il faudrait en conclure que lui, Paul, se refusait à lui-même le titre et le privilège d'apôtre de Jésus-Christ.

fait que le voyant, tout pénétré d'images et de réminiscences des prophètes hébreux [1], en imprègne, comme involontairement, le langage de son livre. — Je reconnais de plus que, à un autre point de vue aussi, l'auteur de la Révélation atteste qu'il ne renie pas son origine juive. Ecrivant avant la ruine de Jérusalem, il se préoccupe avec amour des destinées de son peuple. Il attend encore, à la dernière heure, la conversion d'une portion d'Israël. (XI, 1, 2, 13.) Il suit, d'un œil attentif, les mouvements des Eglises chrétiennes de sa patrie, l'exode de la communauté hiérosolymite à Pella. (XII, 14, comp. note p. 340.) On peut dire de lui que tout ce qui tient aux Juifs l'intéresse, que rien de ce qui touche à sa nation bien-aimée ne le laisse indifférent. Mais, — toutes réserves faites sur les différences de temps et de milieux, — saint Paul déjà n'a-t-il pas brûlé de cet ardent patriotisme, lui qui va jusqu'à s'écrier qu'il voudrait « être anathème pour ses frères, » et qu'il « porte dans son cœur un chagrin continuel. » (Rom. IX, 2, 3.) Cet amour incessant pour les siens ne s'est-il pas reflété jusque dans les espérances de l'apôtre ? Lui qui déclare qu' « en Christ il n'y a plus ni Juif ni Grec » (Gal. III, 28), si sa nation lui était devenue indifférente, aurait-il attendu avec tant d'impatience la conversion finale d'Israël ? ne se serait-il pas dit qu'après tout les anciens privilèges de cette race ont cessé, et que ce n'est plus qu'un peuple entre beaucoup d'autres ?

Et pourtant le même Paul, si Juif de cœur, est résolument universaliste de pensée : qu'en est-il de l'auteur de la Révélation ? Le caractère théocratique du livre étant admis, le voyant a-t-il maintenu une distinction quelconque entre Juifs et païens sous la nouvelle alliance ? Sa doctrine du salut est-elle en quoi que ce soit influencée par les idées religieuses de sa nation ?

Consultons, à ce point de vue-là, l'Apocalypse. Les Juifs étaient avant tout le peuple de la circoncision ; il s'en est même trouvé, dans la communauté primitive, pour exiger qu'on imposât cette pratique aux convertis d'entre les païens. (Gal. II, 3-5 ; Act. XV, 1, 5) : dans la Révélation de Jean, pas trace d'une

[1] Comp., par exemple, Apoc. XVIII, (chute de Babylone) avec Ezéchiel XXVI et XXVII (ruine de Tyr).

prétention de ce genre. Les Juifs du temps de Jésus prêchaient le salut par les œuvres. C'est contre cette tendance qu'est dirigé tout un courant de la théologie de Paul. Qu'en est-il du prophète de Patmos ?

Les critiques favorables à la théorie de M. Vischer signalent, encore ici, l'existence de deux courants contraires. « D'une part, la conception juive : les saints sont revêtus de vêtements blancs, qui représentent leur *propre justice*. (XIX, 8.) D'autre part, la conception chrétienne : « ils ont lavé leurs robes, et les ont blanchies dans le *sang de l'Agneau*. » (VII, 14.) Leur ornement n'est pas leur propre justice, mais la sainteté du Christ[1]. »

Il serait facile d'étendre le parallélisme. Toute une série de déclarations de l'Apocalypse semble enseigner le salut par les œuvres. (II, 2-5 ; III, 1 ; XIII, 10 ; XIV, 12, 13 ; XX, 12, 13.) Détail caractéristique cependant ; tous ces passages, à l'exception du dernier (XX, 12, 13. Comp. XIX, 8), sont tirés non du texte juif, mais des *adjonctions chrétiennes* que suppose M. Vischer : d'où l'on peut inférer que l'opposition signalée ne tient pas à l'antithèse du judaïsme et du christianisme, puisqu'elle se retrouve sous la plume du même auteur chrétien. L'étude du Nouveau Testament tout entier confirme cette remarque. Saint Paul, par exemple, n'a-t-il pas dit qu'il nous faut tous comparaître devant le tribunal de Christ pour être jugés « selon le bien ou le mal » que nous aurons fait ? (2 Cor. V, 10. Comp. Rom. II, 5-11, 16.) C'est que, d'après l'enseignement de cet apôtre, si l'homme est justifié gratuitement par la foi, il faut que cette foi porte des fruits (Gal. V, 22, 23), et ces fruits ne se manifestent que par les œuvres. Le principe du jugement par les œuvres n'est que le corollaire de la doctrine de la justification par la foi. Telle est précisément, — toutes réserves faites sur les nuances de détail, — la conception générale de l'Apocalypse. Si Christ a purifié ses élus, ce n'est pas pour que ceux-ci traînent dans la fange du péché les robes que l'Agneau lui-même a blanchies. La justice qu'ils ont reçue en principe doit se montrer par leurs « actes de justice » (τὰ δικαιώματα XIX,

[1] Art. de M. Ménégoz, p. 178, 179.

8. Comp. XV, 4); mais cette parure représente si peu leur *propre justice*, dans le sens pharisaïque de ce mot, que le texte a soin d'indiquer, une ligne plus haut, qu'elle leur a été *donnée* (ἐδόθη XIX, 8): par où le voyant leur fait comprendre qu'ils seraient mal venus de s'en glorifier. (1 Cor. IV, 7.)

La justice du fidèle lui est conférée par le sang de Christ[1] : de là l'importance de cette figure de « l'Agneau immolé » qui revient si souvent dans l'Apocalypse. Mais la contradiction que nous venons d'écarter se présenterait-elle ici de nouveau sous une autre forme ? La Révélation de Jean contiendrait-elle deux christologies distinctes : l'une chrétienne, celle de l'Agneau plein de miséricorde ; et l'autre juive, celle d'un Messie terrible et vengeur ? A cela il faut répondre tout d'abord que l'Agneau, tel que le prophète le conçoit, peut être lui aussi redoutable, puisque les hommes tremblent devant son courroux (VI, 16, 17) ; et quant à l'opposition qu'on signale, elle se retrouve partout dans la christologie des apôtres, comme dans l'enseignement de Jésus lui-même. Le Christ des Evangiles est doux à ceux qui le reçoivent ; mais il frappera sans pitié les rebelles et les blasphémateurs. (Math. XXIV, 51 ; XXV, 12 ; Luc XIX, 27 ; Jean V, 29. Comp. 2 Thes. I, 6-10, etc.) Encore ici, la Révélation de Jean ne s'écarte pas du grand courant de l'enseignement apostolique.

Mais M. Vischer et ses adhérents ne s'en prennent pas seulement aux doctrines générales ; c'est jusque dans les détails du texte qu'ils pensent trouver des traces, et des traces évidentes, de la dualité d'auteurs. Il m'est impossible de discuter, trait par trait, tous les arguments qu'on allègue. Une telle étude prendrait les proportions d'un traité complet d'exégèse, et sortirait des limites forcément assignées à ce travail. Je me bornerai donc à relever, en suivant l'ordre du livre, quelques-uns des détails qui me semblent offrir le plus d'intérêt.

Dès la première ligne, une difficulté me frappe. L'ouvrage juif, tel que M. Vischer le reconstitue, aurait commencé par les mots μετὰ ταῦτα εἶδον... (IV, 1) ; expression qui ne convient guère, il faut le reconnaître, à un début, puisqu'elle semble

[1] Comp. Rom. III, 25. ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

s'en référer à des scènes précédentes déjà racontées. A cet égard l'hypothèse traditionnelle, qui a déjà mis le lecteur en présence d'une première vision (I, 9-20), est sans contredit plus naturelle.

Je tourne un feuillet. Au chap. V, vers. 6 (comp. VI, 1), M. Vischer, qui biffe les mots ἀρνίον... ὡς ἐσφαγμένον, ne donne qu'une phrase mutilée et qui, telle quelle, n'a pas de sens[1]. Dans la suite de l'ouvrage, il est vrai, le même terme (τὸ ἀρνίον) à des cas divers, seul ou avec les expressions qui l'accompagnent, peut être retranché partout, dit-on, sans que le texte en souffre. (Voy. VI, 16; XI, 15; XII, 11; XIX, 7; XXI, 9, 14, 22, 23, 27; XXII, 1, 3.) Mais ce procédé de mutilation peut être appliqué, avec un résultat identique, aux péricopes sorties, selon M. Vischer, de la plume de l'auteur *chrétien*[2]. Prétendra-t-on pour cela que ces allusions à l'Agneau ne sont elles-mêmes que des retouches, et aura-t-on recours à l'hypothèse d'un troisième auteur[3]? Certes, s'il suffisait de pouvoir enlever, sans trop de dommage, un mot quelconque d'un texte quelconque, pour prouver que le dit mot ne faisait pas primi-

[1] M. Vischer le reconnaît d'ailleurs (p. 60).

[2] I, 5 (retranchez καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ, etc.); vers. 9 (καὶ διὰ τὴν... Χριστοῦ); V, 13 (καὶ τῷ ἀρνίῳ); VII, 9 (καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου); XIV, 4 (καὶ τῷ ἀρνίῳ); vers. 12 (καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ). On pourrait également supprimer les allusions à Jésus-Christ, dans Rom. I, 7; 1 Cor. I, 3; 1 Thes. I, 1, etc.; sans que le sens de la phrase en fût altéré.

[3] Quant au fait que le texte, même après les deux termes (Dieu et l'Agneau) met le singulier (par exemple VI, 16, τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, v. 17); ce ne saurait être un argument; car certes, s'il y avait tenu, le second rédacteur savait assez de grec, — les morceaux sortis de sa plume le montrent, — pour changer un singulier en pluriel. Il aurait même eu tout intérêt à le faire, pour mieux dissimuler la retouche. On ne comprendrait pas, — et c'est ce qui, dans l'hypothèse de M. Vischer, demeure inexplicable, — qu'il s'y fût pris si gauchement. Le fait est que l'auteur de l'Apocalypse laisse dans son écrit, même dans les péricopes dont M. Vischer admet l'unité, certaines incorrections qui étonnent. On peut même ajouter qu'elles portent en général sur les expressions désignant Dieu ou le Fils de Dieu, (par exemple I, 4, ἀπὸ τοῦ ὁ ὤν..., vers. 5, καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς), comme si l'auteur n'admettait même pas que les noms de ces êtres divins fussent manipulés comme une forme grammaticale quelconque. Là où le texte met le singulier, c'est peut-être aussi pour mieux

tivement partie du texte[1], la critique aurait de la marge : avec un peu d'adresse, elle démontrerait tout ce qu'elle voudrait.

Passons à quelques détails des chapitres XI et XII. Au chapitre XI, on trouve suspecte la mention des deux témoins, Moïse et Elie (vers 3 et suiv.); on affirme que c'est une conception juive, qui ne se comprend pas sous la plume d'un auteur chrétien. Les Juifs, en effet, attendaient un et même deux précurseurs du Messie, de préférence les deux prophètes ci-dessus mentionnés[2]. Mais comme, de fait, le jugement que ces hommes de Dieu devaient préparer (comp. Mal. IV, 5) n'avait point encore eu lieu, qui empêche d'admettre que quelques-uns au moins des premiers chrétiens, — juifs d'origine, pleins des espérances de leur peuple, convaincus du caractère divin des anciens oracles de Jéhova, et persuadés qu'aucun détail de ces prédictions ne pouvait se perdre, — n'aient reporté ce détail dans l'avenir, comme signe avant-coureur de la parousie ? Les circonstances étant ce qu'elles étaient, il n'y a rien là qu'on ne puisse raisonnablement attribuer à un auteur chrétien.

Plus loin, dans le même chapitre (vers. 18), le voyant fait mention de la récompense qui doit revenir « aux prophètes, aux saints et à ceux qui craignent le nom du Seigneur. » Sur quoi les partisans de la dualité d'auteurs de s'écrier que cette parole ne peut avoir été écrite que par un Juif, qui distingue ex-

marquer l'unité de Christ et de Dieu, puisque les deux, Christ et Dieu, sont d'ailleurs associés dans les louanges des esprits célestes. (V, 13.) Quoi qu'il en soit, et quelque explication qu'on donne de cette particularité grammaticale, la difficulté reste, me paraît-il, exactement la même dans l'hypothèse de M. Vischer.

[1] Cette remarque peut s'appliquer de même à l'interpolation qu'on prétend trouver dans XIII, 8. Les mots τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου pourraient assurément être enlevés sans que le texte en souffrît. Mais s'ils sont maintenus, la phrase n'en demeure pas moins très acceptable. XVII, 8 parle des noms inscrits au livre de vie dès la fondation du monde. XXI, 27, appelle le même livre « livre de vie de l'Agneau. » (Comp. III, 5, Christ a le pouvoir d'en effacer ceux qu'il veut.) XIII, 8, combine les deux idées, et tout cela s'explique sans peine dans l'hypothèse d'un seul auteur.

[2] Voir, par exemple, E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes...* II p. 441, 442 de la 2e édit.

pressément ses concitoyens, saints ou prophètes, des « hommes craignant Dieu, » désignation ordinaire des prosélytes. Mais, encore ici, bien que l'argument soit spécieux, il n'est pas difficile d'y répondre. D'abord les deux premiers termes de l'énumération, quelque explication qu'on en donne, ne sauraient être absolument distingués l'un de l'autre, puisque les prophètes étaient aussi des saints. Or, si tel est le cas, la limite entre le premier et le second terme étant flottante, ne faut-il pas conclure qu'il en est de même du second et du troisième, en sorte que ces « saints » ne seraient, en définitive, que des « hommes craignant Dieu ? » D'après l'usage de l'Apocalypse elle-même, φοβεῖσθαι τὸν θεὸν désigne le respect qu'on doit avoir pour Dieu et le service qu'il faut lui rendre, ce qui est d'ailleurs conforme à l'emploi de ce mot dans d'autres textes du Nouveau Testament [1]. Rien n'oblige donc à l'entendre ici de prosélytes. A ce taux-là, parce que saint Paul écrit, à la fin de l'épître aux Galates (VI, 16) εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ ; il faudrait inférer de là que l'apôtre distinguait l'Eglise elle-même (ceux qui suivent la règle énoncée au vers. 15) d'une autre catégorie de personnes qu'il appellerait « l'Israël de Dieu. » Mais, chacun reconnaîtra que la seconde expression ne fait ici que répéter ou préciser la première : pourquoi, si nous revenons à l'Apocalypse, n'en serait-il pas de même dans le passage en question ?

Au chapitre XII, un texte également suspect serait le verset 11, dans lequel on croit reconnaître une interpolation. Mais pourquoi ne pas admettre que le voyant, dans cette parole, donne l'explication de la scène qu'il vient de raconter, la chute de Satan et son exil sur la terre [2] ? L'enlèvement du Messie (vers. 5) résumerait alors, en un seul trait [3], toute la carrière

[1] Apoc. XIV, 7 ; XV, 4. Comp. Col. III, 22 ; 1 Pier. II, 17.

[2] Comp. Luc X, 18. Ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. Voy. aussi Jean XII, 31-33 qui, d'après l'interprétation que saint Jean lui-même en donne, met cette chute du prince de ce monde en rapport avec la mort du Sauveur. (Comp. Apoc. XII, 11.)

[3] Ce trait aussi est emprunté à l'eschalologie juive. (Schürer, p. 448.) Seulement l'auteur se l'approprie et l'incorpore à son langage chrétien ; de même que saint Paul, par exemple, donne un caractère purement

historique du Sauveur, dont le bénéfice est que les rachetés sont affranchis du pouvoir de l'adversaire (vers. 11). — Ailleurs, au chapitre XVI, 15, par exemple, la remarque soi-disant interpolée n'est autre chose qu'un garde-à-vous du prophète qui, près de raconter la grande lutte finale, s'arrête soudain pour exhorter à la vigilance le peuple de Dieu [1]. — Ces mouvements imprévus qui déroutent parfois l'exégèse donnent au récit un caractère vivant et dramatique qui disparaît absolument, si l'on s'en tient au texte expurgé que propose M. Vischer. J'ajouterai que, plus ce critique insiste sur l'arbitraire de telles interruptions, plus il facilite la tâche de ceux qui seraient tentés de retourner son argumentation contre lui-même. Car enfin, comment expliquer que le second rédacteur, — qui, d'une manière générale, a si bien su s'y prendre que, depuis le IIe siècle jusqu'à nos jours, nul ne s'est avisé de suspecter l'unité de son ouvrage, — comment expliquer que, dans les textes incriminés, ce même auteur procède si gauchement et qu'il ne sache pas mieux dissimuler les soudures? Il y a là une anomalie que l'hypothèse de M. Vischer crée à plaisir, et qu'il n'est que juste de mettre à sa charge.

Je glane encore, à partir de la vision du chapitre XII, quelques-uns des détails qui m'ont le plus frappé. Au chapitre XIV, 6, on prétend que « l'Evangile éternel » que proclame l'ange est un message purement juif. Mais la prédication du jugement et de la repentance n'est-elle pas un des thèmes favoris des missionnaires de la primitive Eglise? (Act. II, 40; XVII, 30, 31; Jacq. V, 1-6, etc.) On signale une difficulté dans la mention du « cantique de Moïse, » qui est en même temps « cantique de l'Agneau. » (XV, 3.) Mais l'auteur veut marquer par là l'unité d'esprit de l'ancienne et de la nouvelle alliance; de même qu'ailleurs il insiste plutôt sur le contraste des deux religions (ᾠδὴν καινὴν V, 9; XIV, 3); deux thèses qui sont égale-

évangélique à la conception, juive d'origine, de la « Jérusalem d'en haut. » (ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ Gal. IV, 26.)

[1] Voy. une interruption du même genre XXII, 7 (καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ), qui appartient à la conclusion du livre, texte dont M. Vischer reconnaît l'unité.

ment justes, et qu'on trouve développées l'une à côté de l'autre chez saint Paul. Au chapitre XIX, on met en opposition le verset 12, d'après lequel le nom du Messie est un nom « que personne ne connaît, » et le verset 13, qui donne au Christ le titre de « la Parole de Dieu [1]. » Mais l'obstacle disparaît, dès qu'on réfléchit au sens spirituel, profond, que le Nouveau Testament, — les écrits johanniques en particulier, — donne souvent au mot de connaître. Connaître, c'est sonder les profondeurs du salut, le saisir dans toute sa plénitude. Or, dans ce sens-là, qui pourrait se vanter de connaître le Fils éternel de Dieu? A propos du morceau XXI, 10 à XXII, 5 enfin, on répète l'argument de Baur et de beaucoup d'autres, qui affirment que les gentils, d'après cette scène, auront une place distincte même dans le royaume à venir. Mais le voyant, dans sa description de la gloire future de l'épouse de Christ (XXI, 9), emploie successivement deux images. D'abord il représente l'Eglise sous forme d'une *ville*, la ville sainte, Jérusalem (XXI. 10-21), ensuite il la dépeint sous l'aspect d'une *multitude* nombreuse (τὰ ἔθνη XXI, 22 à XXII, 5); les deux, la multitude et la ville étant du reste identiques [2], ce qui nous ramène à la conception développée au chapitre VII.

Je ne prolongerai pas cette énumération. Ce qu'on peut conclure, me paraît-il, de tout cela, c'est que les explications de M. Vischer sont souvent spécieuses, et que d'ailleurs l'Apoca-

[1] Comp. même opposition dans les évangiles. Jésus affirme d'une part que « nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père » (Math. XI, 27); ce qui ne l'empêche pas de déclarer ailleurs que « ses brebis le connaissent. » (Jean X, 14.)

[2] Il est facile de voir que les deux images se complètent. La première, à elle seule, ne nous présenterait qu'une cité vide d'habitants; la seconde, une multitude sans ordre ni résidence. Isolées, ces deux visions n'ont pas de sens; unies, elles forment un tout complet. C'est le peuple de la nouvelle alliance (comp. VII, 9-17), mais saisi dans son caractère théocratique. (VII, 1-8.) Il faut ajouter qu'une partie de ce qu'on a si souvent appelé le « particularisme » de ce morceau (XXI, 10 à XXII, 5) doit être mise sur le compte du style. Certains détails sont presque littéralement tirés de l'Ancien Testament. (Comp., par exemple, Apoc. XXI, 24-26; avec Esa. LX, 1 suiv.)

lypse est un livre obscur, dont maint détail est d'une interprétation contestable, et au sujet duquel toutes sortes de théories ingénieuses peuvent être émises, chacune avec une certaine apparence de raison. Mais il y a loin de là à la démonstration de la dualité d'auteurs et de l'origine purement juive de toute une portion de l'ouvrage.

Une remarque encore sur le style. Certains défenseurs du système de M. Vischer ont pensé améliorer leur cause en établissant que l'Apocalypse actuelle n'est qu'une traduction. A l'appui de cette idée, on allègue, par exemple, que le second rédacteur aurait confondu les deux mots hébreux *melek*, roi, et *maleak* ange[1]. J'avoue ne pas très bien saisir la portée de cet argument. Car enfin, me paraît-il, de deux choses l'une. Ou bien, dans l'original araméen qu'on suppose, les deux passages en question (IX, 14 et XVI, 12) avaient le même mot ; et dans ce cas, pourquoi l'auteur chrétien les a-t-il traduits de deux façons différentes ? Si même il a confondu, à cause de la similitude des formes hébraïques, les deux notions d'*ange* et de *roi*, encore eût-il été naturel, — le terme hébreu étant supposé le même, — d'adopter une traduction uniforme, de se décider pour l'une des deux expressions. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? C'est ce qu'on a peine à comprendre, et ce que l'hypothèse n'explique pas. Serait-ce peut-être, — et ceci nous conduit à la seconde supposition possible, — que l'*original hébreu* déjà lisait dans un cas *roi* et dans l'autre cas *ange ?* Mais alors, le second rédacteur, loin de confondre, aurait donc rendu fidèlement son texte, et cet argument à l'appui de la théorie d'une version disparaît. Au fond la différence signalée me semble de bien peu d'importance. Le fait est que, dans le livre de Danie déjà, les anges sont présentés comme des rois, « chefs de royaume » (X, 13, 20, 21, etc.), et que le récit passe avec la plus grande facilité d'une des notions à l'autre. Tel est précisément le cas de l'Apocalypse, d'après laquelle les anges se rangent en bataille comme des guerriers (XII, 7), et qui met en scène le Fils de Dieu lui même à la tête de cavaliers montés

[1] Art. de M. Ménégoz, p. 187, 188.

sur des chevaux blancs[1] (XIX, 11, 14). Il faudrait certes des preuves de plus de valeur pour que l'hypothèse d'une traduction fût suffisamment justifiée.

On comprend d'ailleurs que les partisans de la théorie de M. Vischer y tiennent; car l'unité de style dans tout le cours de l'ouvrage restera toujours pour eux une difficulté. Que le lecteur compare, par exemple, les deux péricopes suivantes, tirées de chacun des deux documents.

Texte juif de M. Vischer.	*Adjonction chrétienne.*
« Le trône de Dieu (et de l'Agneau) sera dans la ville; ses serviteurs le serviront, et ils verront sa face, et son nom sera sur les fronts. Il n'y aura plus de nuit. et ils n'auront plus besoin de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les éclairera. Et ils régneront aux siècles des siècles. » (XXII, 3-5.)	« ... Ils sont devant le trône de Dieu, et ils le servent jour et nuit dans son temple. Celui qui est assis sur le trône, dressera sa tente sur eux; ils n'auront plus faim, et ils n'auront plus soif, et le soleil ne les frappera point, ni aucune chaleur. Car l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux sources d'eaux vives; et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. » (VII, 15-17.)

Nul ne contestera la parenté d'inspiration de ces deux morceaux. Des deux côtés, c'est le même charme paisible, des images naïves de repos, exprimées dans un langage harmonieux et doux, dont le rythme et l'accent rappellent, à s'y méprendre, quelques-uns des discours les plus touchants du quatrième évangile. (Jean X, 1-5, 11-18, etc.) — Ces rapprochements peuvent être poussés plus loin encore. Une des notions les plus caractéristiques de l'enseignement de l'Apocalypse, par exemple, est celle de *témoignage*. Christ est un témoin; les disciples de Christ aussi doivent rendre témoignage à la vérité. Or cette idée revient également, et à plusieurs reprises, soit dans ce que M. Vischer appelle le texte juif (VI, 9; XI, 7; XII, 17), soit dans les adjonctions chrétiennes. (I, 2; III, 14; XIX, 10; XX, 4; XXII, 16.) Fait digne de remarque, c'est là

[1] Ainsi s'explique IX, 16, qui n'est nullement en contradiction avec le v. 14, ainsi qu'on le prétend.

aussi une des expressions favorites du quatrième évangile et de la 1re épître de Jean. (Jean I, 8, 15, 32, etc., 1 Jean IV, 14; V, 9, 10, 11.)

Mais, objectera-t-on, même après tout cela, pensez ce que vous voudrez des arguments de détail, ce qui n'en reste pas moins très frappant, c'est que, déduction faite des retouches mises à part, il reste une apocalypse complète, convenablement homogène, et qui ne porte pas trace d'influences chrétiennes, une apocalypse qui, de la première ligne jusqu'à la dernière, peut avoir été écrite par un Juif. N'y a-t-il pas là, convenez-en, une preuve de toute force en faveur de la théorie de M. Vischer ?

A cela je répondrai tout d'abord que ce caractère purement juif est moins certain qu'il ne le semble, et qu'il ne serait peut-être pas difficile, en cherchant bien, de trouver, même ici, des points faibles à l'explication qu'on nous fournit. Je le montrerai par un exemple.

Au chapitre XVII, le voyant décrit une femme assise sur sept collines (vers. 9), et qu'il voit « ivre du sang des saints. » (Vers. 6.) D'après M. Vischer, à l'exception d'une ou deux expressions qu'on peut enlever sans que la scène en général en soit modifiée, tout ce morceau est sorti de la plume du premier rédacteur, de l'auteur juif. Or la femme, le texte lui-même l'explique, c'est Rome, « la grande ville qui règne sur les rois de la terre. » (Vers. 18.) Cette femme ivre du sang des saints, c'est donc la Rome persécutrice ; mais persécutrice de qui et à quel moment ? A cette question, le prophète lui-même répond, dans une autre partie de son écrit (XIII, 18, également texte juif de M. Vischer), en livrant un chiffre qui est, dit-il, « un nombre d'homme, » et qui, d'après l'interprétation la plus probable qu'on en ait donnée, est la désignation voilée d'un des souverains de l'empire, l'empereur Néron[1]. Mais, malheureusement pour la théorie de M. Vischer, Néron ne fut jamais l'ennemi des *Juifs*, mais seulement des *chrétiens*. Sur ce point, Tacite

[1] Voy., par exemple, Reuss, *l'Apocalypse*, p. 109. Comp. art. de M. Ménégoz, p. 188.

est fort explicite[1], Les Juifs, d'ailleurs, avaient dans l'empire une existence légale. Leur religion était formellement reconnue par l'Etat. Un massacre en bloc de la population juive de Rome eût été, même sous un prince tel que Néron, chose impraticable. Il faut ajouter que Néron précisément, loin de les menacer, les avait plutôt en faveur, protégés qu'ils étaient auprès de lui par l'influence toute-puissante de Poppée, cette impératrice dont Josèphe atteste les sympathies pour tout ce qui était juif[2]. De toutes manières donc, si la scène du chapitre XVII est de la plume d'un Juif et par conséquent décrit une persécution dirigée contre les Juifs, ainsi que doit l'admettre M. Vischer, ce texte devient inexplicable. Comme tout change au contraire, s'il s'agit ici non pas de Juifs, mais de chrétiens ! Quelle vérité sinistre, poignante, prend aussitôt cette parole : Je vis une femme assise sur une bête ayant sept têtes ; et je la vis « ivre du sang des saints. » (Vers. 3, 6.) Oui, c'est bien là cette persécution brutale dont parle Tacite, si violente à la fois et si injuste que, après avoir décrit ces scènes de cruauté raffinée, lui, le Romain dédaigneux, toujours maître de lui, toujours impassible, il semble saisi d'un tressaillement de pitié[3]. Tel est, sur ce point, le démenti donné par l'histoire à la théorie de M. Vischer ; il n'est donc pas exact de dire que, du commencement jusqu'à la fin, le texte que ce critique propose a pu être écrit tel quel par un Juif.

D'ailleurs, à supposer même que ce soit le cas, parce que cet auteur était Juif est-ce une raison pour lui refuser le nom de chrétien ? La ligne de séparation des deux religions était-elle donc si marquée, qu'elles n'eussent plus rien de commun, et que tout ce qui appartenait à l'une dût, par ce seul fait, être exclu de l'autre ? Pour répondre à cette question, consultons

[1] « Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quæsitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos, vulgus *Christianos* appellabat. Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum, supplicio affectus erat... » (*Ann.* XV, 44.)

[2] τῇ γυναικὶ Ποππηίᾳ (θεοσεβὴς γάρ ἦν) ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείσῃ χαριζόμενος. *Ant.* XX, 8, 11.

[3] ... Miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in sævitiam unius absumerentur. (*Ibid.*)

quelques fragments de la littérature apostolique. J'ouvre un des documents les plus authentiques de la première prédication chrétienne, l'épître de Paul aux Romains. Que le lecteur relise, par exemple, dans la partie parénétique de cet écrit, la péricope chapitre XII, vers. 9-21. Voilà une exhortation morale pleine d'intérêt, de justesse, de sérieux, toute débordante de sève évangélique ; or il n'est *pas un mot*, dans tout ce morceau, qui n'ait pu être écrit tout aussi bien par un Juif pénétré des principes de sa loi. Je passe de la morale à un développement dogmatique ; je prends, dans la même épître, le fragment chapitre I, 18 à II, 11 sur la rigueur des jugements de Dieu. Encore ici, même particularité : à part les mots Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος de II, 9 (id. vers. 10), — qui pourraient être retranchés le mieux du monde, d'après le procédé de M. Vischer, — je ne remarque pas, dans toute cette péricope, une seule pensée qui n'ait pu être très convenablement énoncée par un Juif[1], au point que certains exégètes ont conjecturé, — idée que rien dans le texte ne justifie, — que Paul se place ici, momentanément, au point de vue de ses adversaires pharisiens.

Ces analogies sont bien plus frappantes encore, lorsqu'on entre dans le détail de l'eschatologie. A cet égard, dans toute la littérature apostolique, le morceau qui se rapproche le plus de la Révélation de Jean est le célèbre fragment de l'épître de Paul aux Thessaloniciens (II, 1-12) : fragment qui fait partie intégrante d'un écrit[2] dont nul ne contestera la provenance chrétienne. Pour que le lecteur en puisse mieux apprécier le caractère, je le transcrirai, en soulignant les seuls mots du texte qui révèlent un auteur chrétien.

« Or, au sujet de la parousie du Seigneur (texte de Paul : de *notre* Seigneur *Jésus-Christ*) et de notre réunion avec lui, nous

[1] Comp., par exemple, au sujet du principe final qui résume toute l'idée (οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ II, 11) ; Deut. X, 17. ὁ κύριος ὁ θεὸς... οὐ θαυμάζει πρόσωπον... (Septante) Voy. encore Ezéch. XVIII, 4, et tout le chapitre,

[2] Ce morceau se relie, d'une manière organique, aux exhortations morales du ch. troisième contre le désordre et l'oisiveté. (Comp. II, 2 ; III, 6-12.) On ne pourrait donc le retrancher sans mutiler l'épître tout entière, qui, par ce seul fait, perdrait sa raison d'être et sa valeur.

vous prions, *frères,* de ne pas vous laisser si vite ébranler dans votre bon sens, et de ne pas vous laisser troubler ni par inspiration, ni par discours, ni par lettre comme venant de nous, comme si le jour du Seigneur était déjà là. Que personne ne vous séduise en aucune manière ; car il faut que l'apostasie arrive tout d'abord, et que se manifeste l'homme de péché, le fils de perdition, l'adversaire, qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on nomme Dieu ou objet de culte, jusqu'à s'asseoir lui-même dans le temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que, lorsque j'étais auprès de vous, je vous disais ces choses? Et maintenant, vous savez ce qui le retient, afin qu'il ne se manifeste que dans son temps. Car le mystère d'iniquité déploie déjà son énergie ; seulement il faut que celui qui le retient maintenant ait disparu. Et alors se manifestera l'impie, que le Seigneur[1] *Jésus* détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement. L'avènement de cet impie se fera, selon la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges de mensonge, et avec toutes les séductions de l'iniquité pour ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. Aussi Dieu leur envoie-t-il une puissance d'égarement, pour qu'ils croient au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui ont pris plaisir à l'injustice. »

On le voit, tout est juif dans ce morceau, jusqu'aux détails, pour lesquels il serait facile de trouver des parallèles dans plusieurs passages des pseudépigraphes de l'Ancien Testament[2]. A part les mots élagués, pas trace d'influence chrétienne. L'«impie » est désigné, non comme l'ennemi de Christ (ἀντίχριστος, (comp. 1 Jean II, 18), mais comme l'adversaire de Dieu. Son crime est de s'asseoir dans le temple de Dieu (v. 4), et non

[1] Peut-être, pour mieux maintenir le caractère juif, faudrait-il biffer aussi le mot de κύριος, et le remplacer par χριστός ou χριστὸς κυρίου (Comparer Schürer, p. 443.)

[2] Même ceux qui sont en apparence les moins matériels ; par exemple, τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ (vers. 8). Comp. ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ. (Psalt. Salom. XVII, 27, 39. Cité par Schürer, p. 449.)

de combattre l'Evangile. Le service que le Seigneur réclame de ses enfants est présenté, non comme devant être la foi en Jésus-Christ (comp. Jean VI, 29); mais comme l'éloignement du mensonge et la recherche de la vérité[1]. De toutes manières, on aurait beau jeu de répéter ici les raisonnements que M. Vischer applique à l'Apocalypse. Et pourtant, je le répète, ce morceau fait partie intégrante, constitutive, d'une épître dont le caractère chrétien est si manifeste que nul ne s'avisera de le nier.

Quelle leçon tirer de tout cela? Que le judaïsme et le christianisme se confondent? Non, certes; mais qu'ils ont eu, dès l'origine de l'Eglise, de nombreux points da contact; et qu'en devenant chrétiens, les Juifs qui se convertissaient au Seigneur Jésus, — et les apôtres rentrent tous, sans exception, dans cette catégorie, — sont fort loin d'avoir abandonné toutes leurs anciennes idées, d'avoir fait table rase dans leur esprit. Et si l'on demande ce qu'ils ont surtout gardé, la réponse à cette question ne saurait être douteuse. De toutes les croyances de leur nation, ce qu'ils ont le moins changé, c'est l'eschatologie. Il est d'ailleurs aisé de comprendre qu'il ait dû en être ainsi. Qu'on se replace dans la situation d'esprit des premiers disciples. Là où les prophètes hébreux ne parlent que d'une venue du Seigneur, l'expérience les oblige, eux, les chrétiens, à en admettre deux: la première, dans le passé, qui leur est connue, et la seconde, dans l'avenir, sur laquelle ils reportent toutes les espérances qu'ils n'avaient pas encore vu se réaliser. Le principe de leur eschatologie est autre, sans doute: c'est le principe chrétien. Mais la forme leur en était donnée, et lorsqu'ils entrent dans le détail, ils n'ont qu'à puiser dans l'infinie variété des images qui peuplaient leur esprit. Vraiment, tout cela est si naturel, que, si les choses s'étaient passées autrement, on pourrait en être surpris à bon droit. Nous arrivons donc, au terme de cette portion de notre étude, à la conclusion suivante, c'est que, en se rattachant au judaïsme,— ce que la religion nouvelle a fait incontestablement, — le christianisme primitif a très peu modifié l'eschatologie,

[1] Comp., par exemple Ps. XXV, 5; XXVI, 3; CXIX, 104, 128, etc.

tandis qu'il a changé du tout au tout les idées régnantes sur le moyen d'obtenir le salut. J'ajouterai que, toutes proportions gardées, un phénomène du même genre s'est produit à à l'époque de la Réforme ; les novateurs du XVIe siècle s'étant surtout attaqués à la doctrine catholique de la justification et de l'Eglise; tandis que, dans d'autres domaines, — la doctrine de Dieu, par exemple, — ils acceptaient tel quel et sans réserve l'héritage du passé. Si donc, pour en revenir au premier siècle, il y a des éléments anciens dans l'Apocalypse, ce n'est certes pas une raison suffisante pour qu'on soit en droit de contester l'origine chrétienne, je dirai même, l'origine apostolique de cet écrit.

III. Au terme de cette trop longue discussion, je m'arrêterais ici, n'était la nécessité de rappeler, ne fût-ce qu'en passant, les droits de la critique externe. Quelque connu que soit le sujet, il faut en dire quelques mots ; d'autant que M. Vischer et ses défenseurs l'ont laissé, me paraît-il, singulièrement dans l'ombre. On allègue, il est vrai, que l'hypothèse en question permet de concilier les données de la critique interne, qui place l'Apocalypse au temps de Néron, et celles de la critique externe, qui réclame une date beaucoup plus tardive, la fin du premier siècle seulement[1]. Ici, cependant, j'aurais tout d'abord une réserve à formuler.

Il est généralement admis que, d'après le témoignage de l'ancienne Eglise, l'exil de Jean à Patmos et la composition de l'Apocalypse, qui s'y rattache (comp. I, 9), appartiennent au règne de Domitien. Je ferai remarquer, cependant, que, sur ce point spécial, le témoignage des anciens auteurs n'est nullement unanime. Tertullien, par exemple, qui décrit à ce propos un supplice qu'aurait subi l'apôtre et dont il serait miraculeusement sorti, place le tout, à ce que rapporte Jérôme, sous le gouvernement de Néron[2]. Epiphane remonte même, ce qui est manifestement erroné, jusqu'au principat de Claude[3]. Et quant à Irénée, qui demeure le principal appui de l'idée tra-

[1] Art. de M. Ménégoz, p. 188.

[2] Tertullien ; *de præscript. hæret.* c. 36. Jérôme ; *adv. Jovin.* I, 26.

[3] *Haer.* LI, 12.

ditionnelle, le sens du passage qu'on allègue[1] est, me paraît-il, moins évident que plusieurs ne le pensent. Que le lecteur en juge plutôt.

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, écrit Irénée au sujet du chiffre de la bête, 666 (Apoc. XIII, 18), καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ᾽ ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων... Et un peu plus loin, toujours sur le même sujet : ἡμεῖς οὖν οὐκ ἀποκινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς. Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι᾽ ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.

On le voit, dans cette question de date, toute la discussion porte sur l'explication de l'aoriste ἑωράθη du second fragment. Le sujet de ce temps n'étant pas énoncé, il faut le sous-entendre ; or la proximité du participe ἑωρακότος (phrase précédente) semble indiquer que l'auteur pense encore à l'Apocalypse, qui « aurait été vue » vers la fin du principat de Domitien, et c'est bien ainsi qu'a interprété l'ancienne Eglise. Seulement ce sens se heurte, me paraît-il, contre une double difficulté. *a*) Si l'on consulte l'ensemble de la péricope, on reconnaîtra qu'Irénée n'avait pas à rappeler ici quand l'*Apocalypse* a été vue, mais jusqu'à quand l'*apôtre Jean* a vécu. La marche de la pensée est, en effet, la suivante. Irénée fait remarquer que, sur cette question de la signification du chiffre, il convient de s'exprimer avec réserve ; car, dit-il, si l'interprétation avait dû en être donnée, elle l'aurait été tout naturellement par celui qui a vu l'Apocalypse et qui a vécu presque jusqu'à nos jours. La Révélation, Irénée le reconnaît, n'explique pas ce symbole ; peu importait donc, en cette matière, la date de cet écrit. Mais ce qui importait, au contraire, c'est que celui qui seul aurait pu donner la clef de l'énigme, l'auteur du livre lui-même, vivait encore vers la fin du Ier siècle. Si donc il s'était expliqué sur ce point, — telle paraît être l'idée d'Irénée, — nous n'aurions pas manqué de le savoir ; et le fait qu'il s'en est abstenu doit nous exhorter à la

[1] Art. de M. Ménégoz, p. 188. — Comp. Irénée : *contra hæres*, V, 30, 1-3. (Eus., *Hist. eccl.*, III, 18, 3 ; V, 8, 5.)

prudence. — Il me paraît donc plus naturel, vu le sens de la phrase, de sous-entendre ὁ Ἰωάννης, et non ἡ Ἀποκάλυψις comme sujet de l'aor. ἑωράθη[1]. Il y a là, sans doute, une certaine négligence de style; mais des incorrections de ce genre ne sont pas rares dans les écrits des anciens docteurs. *b*) Ce qui confirmerait cette explication, c'est que le traducteur latin d'Irénée a rendu ἑωράθη, non par *visa est*, ce qui eût été de rigueur, s'il avait sous-entendu comme sujet « l'Apocalypse ; » mais par *visum est* (τὸ θηρίον). Puisqu'il s'est cru autorisé à changer de sujet, pourquoi la même liberté ne serait-elle pas accordée à la critique ? En résumé, dans cette question de date, le témoignage qu'on invoque est trop incertain pour conduire à un résultat qui puisse être considéré comme vraiment acquis.

Mais, ce qui reste en tous cas, c'est que c'est à l'*apôtre Jean* qu'Irénée attribue, avec abondance de détails, et comme une chose allant de soi, la composition de l'Apocalypse. Or, telle étant l'opinion fort arrêtée de ce docteur, j'ai peine à comprendre, je dois l'avouer, l'argument qu'on en tire en faveur de l'hypothèse d'un second rédacteur. On parle de conciliation des données de la critique interne et de celles de la critique externe. Mais, ce qu'Irénée atteste, ce n'est pas l'existence d'un auteur chrétien, qui, vers la fin du règne de Domitien, aurait retravaillé une ancienne apocalypse juive. Il considère la Révélation dans son ensemble comme ne formant qu'un seul tout, et c'est à l'apôtre Jean qu'il l'attribue[2]. — Ce témoignage, du reste, n'est pas isolé dans l'ancienne littérature chrétienne. Pour ne pas parler des auteurs plus tardifs qu'Irénée, je me contenterai de citer les noms de Tertullien et de Justin Martyr. « Nam et apostolus Johannes, » écrit Tertullien, « in Apocalypsi ensem de-

[1] Les défenseurs de cette idée ont fait remarquer que l'expression « avoir vu Jean, » dans le sens de « avoir connu Jean, » est familière à Irénée.

[2] Remarquez que le texte de l'Apocalypse duquel Irénée est parti dans tout ce développement et qu'il fait remonter jusqu'à l'apôtre Jean lui-même (XIII, 18) est tiré, non des retouches chrétiennes, mais du *document juif primitif* de M. Vischer.

scribit ex ore Dei prodeuntem[1]... » Et plus anciennement encore, vers le milieu du IIe siècle, dans un temps où vivaient des disciples immédiats de l'apôtre Jean, Justin Martyr s'exprime en ces termes : *Καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλήμ...*[2] »

Voilà des témoignages très catégoriques, et dont il serait à propos de tenir compte. Il ne suffit pas de faire remarquer que la plupart des apocalypses juives ont été remaniées par des chrétiens. Si la Révélation de Jean rentre dans cette catégorie-là, pourquoi a-t-elle été reçue, *elle seule* et de si bonne heure déjà, comme livre apostolique? Comment expliquer que, sans un mot d'hésitation, des hommes tels que Irénée et Justin Martyr l'attribuent à l'apôtre Jean[3]? Il y a là, en faveur de l'idée traditionnelle, un argument dont la théorie de la dualité d'auteurs aura quelque peine à se débarrasser.

En résumé, voici, me paraît-il, la double conclusion à laquelle tout cette étude nous amène. 1° Sur le terrain de la critique *externe*, la situation de l'hypothèse de M. Vischer est aussi mauvaise que possible. Ce système a contre lui le témoignage presque unanime de l'ancienne Eglise, témoignage qui remonte jusqu'à la plus haute antiquité.

2° Sur le terrain de la critique *interne*, avec beaucoup d'aperçus ingénieux et intéressants, cette théorie est, comme conception générale, inutile, puisque la dualité de courants qu'elle signale n'oblige en rien à admettre dualité d'auteurs. — J'ajouterai une dernière remarque. Même si la contradiction dont on nous parle était réelle, — et je crois avoir montré qu'elle ne l'est pas, — elle se retournerait en plein contre le système de M. Vischer lui-même. Qu'on veuille bien, en effet, considérer

[1] *Adv. Marc* III, 14. Citation libre d'Apoc. XIX, 15. (*Texte juif* de M. Vischer.)

[2] *Dial. c. Trgph. Jud.* c. 81. Allusion à la doctrine du Millenium. (Apoc. XX, 4; *texte juif* de M. Vischer.)

[3] La présence du nom de Jean (I, 1, 4) ne suffit pas à rendre compte de ce fait. Qu'on réfléchisse, par exemple, à l'extrême défiance que la 2e épître de Pierre, qui se pare certes avec bien moins de réserve du nom d'un apôtre, a rencontrée dans toute l'ancienne Eglise, jusqu'au IVe siècle.

ceci. Si le second auteur avait estimé que le contenu du livre juif qu'il utilisait et sa propre conception chrétienne fussent choses incompatibles, alors, bien certainement, il n'aurait pas fondu les deux éléments dans un seul et même écrit. S'il les y a fondus, c'est qu'il les ramenait à l'unité dans son esprit. Mais s'il les a, pour ce qui le concerne, ramenés à l'unité, pourquoi ne serait-il pas lui-même le seul auteur de l'ouvrage ? puisque, en définitive, le livre se présentant à nous comme étant un et sorti de la plume d'un seul auteur, cette idée-là, jusqu'à preuve bien établie du contraire, demeurera toujours la plus naturelle. En dernière analyse donc, l'un des deux rédacteurs disparaissant, l'hypothèse de M. Vischer, — en l'absence de tout appui historique quelconque, — tombe d'elle-même [1].

Pour terminer, tout en reconnaissant de grand cœur tout ce qu'il y a d'ingénieux, de captivant même dans ce système, qui fait le plus grand honneur à celui qui a su le concevoir et le développer comme y a réussi M. Vischer, mon impression, — sauf meilleur avis et jusqu'à plus ample informé, — est que cette théorie n'est pas de nature à faire beaucoup avancer le problème ni à jeter quelque jour vraiment nouveau sur le livre étrange qu'elle prétend expliquer. Un des principaux bénéfices, me paraît-il, qu'on en peut attendre, c'est de contribuer à débarrasser le terrain de la fiction, trop répandue encore de nos jours, du judéo-christianisme de l'Apocalypse.

[1] M. Vischer pressent bien la difficulté (p. 90) ; mais sans l'avoir discutée, encore moins résolue.

UN LAÏQUE ÉCOSSAIS PIEUX ET HÉRÉTIQUE

PAR

J.-F. ASTIÉ

II

L'homme pieux.

Nous nous sommes occupés de l'hérétique chez notre laïque, membre de l'Eglise libre d'Ecosse. Il nous reste à faire connaissance avec l'homme pieux, dont vous aurez sans doute déjà soupçonné l'existence.

Mais, avant d'aller plus loin, nous devons signaler encore la plus grave de toutes les hérésies qui, j'en ai grand peur, aux yeux de quelques-uns, risquera fort de compromettre la piété du personnage. Notre laïque nie expressément, catégoriquement le surnaturel. Les raisons qu'il donne pour ne pas l'admettre tiennent à la nature de Dieu d'abord, et, en second lieu, à la nature des choses.

« Maintenir que le surnaturel viole les lois de la nature, c'est, dit-il, maintenir une impossibilité. En effet, je ne puis imaginer aucune loi de la nature (ce qui signifie une loi de Dieu qui est l'auteur des lois de la nature) pouvant être suspendue. Et faire Dieu l'auteur d'une pareille suspension, serait en faire un transgresseur de ses propres lois. Dieu lui-même a une nature, ce que saint Pierre appelle la nature divine de Dieu, et Dieu ne saurait se renier lui-même. Il doit, comme tout le reste, demeurer fidèle à sa nature, sans cela il ne serait plus Dieu. Par conséquent, dire que quelque chose est surna-

turel, c'est un autre mot pour déclarer qu'il y a quelque chose de supérieur à Dieu, ce qui est manifestement absurde. Voilà pourquoi je ne pense pas que le mot surnaturel ait besoin d'être défini : il n'y a tout simplement qu'à l'exclure du vocabulaire du langage chrétien. L'idée même en est athée. »

Et ailleurs : « Il y a sans doute des natures supérieures à celle de l'homme et la plus élevée de toutes, c'est la nature de Dieu. Mais il me semble que Dieu ne saurait transgresser les traits caractéristiques de sa nature pas plus que le brin d'herbe ne saurait transgresser sa nature. Il est de la nature de Dieu d'être aimant, miséricordieux, fidèle, juste, gracieux, et s'il devenait le contraire, il ne serait plus Dieu. Sans contredit la nature supérieure domine l'inférieure. La nature humaine intervient dans les opérations de la nature végétale, de la nature animale ; et la nature divine intervient dans les opérations de la nature humaine et dans le cours de toutes choses ici-bas, mais Dieu fait tout cela d'une façon naturelle et non surnaturelle.

Notre Ecossais n'est donc pas déiste : il admet expressément l'intervention de Dieu dans le cours des affaires humaines. Seulement il veut que cette intervention soit appelée naturelle et non surnaturelle.

Mais voici qui vous surprendra plus que la négation du surnaturel, — du moins quant au mot, — notre laïque admet le miracle. A ses yeux, miracle et surnaturel ne sont pas synonymes, comme on le pense en général. Autant il repousse le surnaturel, autant il admet les miracles qui, selon lui, ne sont pas seulement possibles mais parfaitement naturels. Ce à quoi il paraît donc surtout tenir, c'est à ce qu'on ne parle pas de suspension des lois de la nature. Un miracle est une opération de cette puissance mystérieuse qu'on appelle la volonté, — qu'il s'agisse des brutes, des hommes ou de Dieu, — par laquelle le courant des événements est détourné de la marche qu'il aurait suivie, sans l'intervention de cette volonté. Bien loin que ce soit là une contravention aux lois de la nature, plus un homme est au courant de ces lois, plus puissantes seront les opérations de sa volonté. La volonté de la brute. dans une certaine étendue, dérange ce qui, sans cela, suivrait

la routine, le mécanisme de la nature ; la volonté de l'homme trouble cette routine à un beaucoup plus haut degré encore ; et certainement l'analogie nous conduit à admettre que la volonté de Dieu trouble cette routine dans une mesure infiniment plus grande, tout en demeurant néanmoins en parfaite harmonie avec les lois immuables de la nature, comme lorsqu'un cheval fait monter une charge en remontant la pente d'une colline.

Notre laïque définit le miracle la puissance mystérieuse de la vie. Plus la vie est supérieure, plus mystérieux ou miraculeux est le pouvoir. La croissance d'un brin d'herbe est un miracle, mais nous ne l'appelons pas ainsi parce qu'il est trop ordinaire. La vie animale exerce une plus grande puissance que la vie végétale, et la vie humaine à son tour a une plus grande puissance, comme s'expriment les ignorants, de suspendre les lois de la nature. Or l'homme intelligent sait que ces puissances sont obtenues, non par aucune violation des lois de la nature, — qui étant des lois de Dieu sont immuables, — si bien qu'il punit de châtiments correspondants ceux qui les transgressent, — mais en obéissant à ces lois. La loi de la gravitation n'est pas suspendue par le fait qu'un arbre s'élève du sol dans le cours de sa croissance. Il s'agit ici seulement de la puissance de la vie obéissant à la loi parfaite de Dieu. Qu'est-ce qui rend la foudre obéissante comme un esclave à l'électricien qui la manie ? C'est la connaissance de la loi divine dans la sphère de l'électricité, et l'obéissance à cette loi.

Mais outre cela, l'Ecriture nous parle encore d'une forme supérieure de la vie, en face de laquelle l'existence humaine ordinaire est présentée comme à peine supérieure à la mort. Jésus dit à Nicodème qu'il doit naître de nouveau. Et il déclare à ses disciples qu'il est venu afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient même en abondance. Toutes ces formes supérieures de la vie entraînent avec elles des puissances supérieures capables de contrôler les mouvements de l'univers, au moyen d'une connaissance plus exacte des lois inexorables du monde, jusqu'à ce que nous arrivions à celui qui est la tête, le centre de toute vie, un avec toute loi et qui, en vertu de son obéissance

parfaite à la loi parfaite de Dieu, trouve que les vents et la mer lui obéissent ; même les esprits des morts reviennent à sa voix du Hadès, pour habiter de nouveau leur corps terrestre. Ainsi donc il y a miracle, même la résurrection d'un mort, mais tout cela est naturel.

En ceci, comme en tout le reste d'ailleurs, je ne suis qu'un simple rapporteur, un écho ; je vous donne les choses telles que je les trouve, sans me charger de les expliquer, ni même sans m'en déclarer l'éditeur responsable. Si cependant je puis risquer une remarque, je dirai qu'il pourrait bien n'y avoir en tout ceci qu'une querelle de mots, si seulement notre Ecossais ne fait pas dépendre Dieu des lois de la nature qu'il a faites, au point de risquer de le confondre avec elles. Mais c'est là de la haute métaphysique ; ne perdons pas terre.

L'essentiel est maintenu. Notre Ecossais croit à l'intervention de Dieu dans le cours de la nature, seulement il demande qu'on l'appelle naturelle, cette intervention, et non surnaturelle. Il croit à l'efficacité de la prière. La puissance de la prière lui paraît aussi miraculeuse, mais non surnaturelle. Il nous déclare que toute vraie prière, — non pas le désir égoïste de quelque convenance personnelle, ou le cri favori de l'égoïsme désappointé, — est plus ou moins une impulsion divine. Et, plus c'est le cas, plus le désir sera accompli, au moyen de la volonté de Dieu, agissant d'accord avec les lois de la nature.

On dit souvent qu'il est hors de question de supposer que Dieu changera le cours de la nature, simplement pour obliger un individu. Mais la prière est une force morale et dans le monde spirituel, comme dans le monde matériel, on peut obtenir les résultats les plus surprenants au moyen des opérations les plus insignifiantes. Un enfant poussant une détente peut mettre une ville en ruines et une prière d'enfant peut mettre en œuvre des forces suffisantes pour sauver une Sodome de la destruction.

Notre Ecossais maintient fortement la différence entre l'homme naturel et l'homme spirituel. Une distinction vitale entre l'âme réveillée et l'âme non réveillée parcourt tout le Nouveau Testament. Christ est la tête de chaque homme et en

vertu de ce fait, chaque homme est virtuellement un membre de la famille divine. Mais il faut qu'il soit réveillé, né de nouveau, avant de montrer les traits distinctifs de sa parenté divine ; de même que le gland doit être né de nouveau, d'eau et d'esprit, avant de montrer les traits caractéristiques de sa parenté. Le gland, par sa naissance naturelle de l'arbre dont il procède, est, sans nul doute, de la famille du chêne ; mais il est pratiquement aussi mort qu'une pierre à tous les traits caractéristiques de la vie du chêne, jusqu'à ce qu'il ait été enseveli et soit né de nouveau, d'eau et du souffle réchauffant du ciel. Tels sont les enseignements du Nouveau Testament par rapport à la vie humaine, et c'est aux âmes réveillées que le mot Eglise est appliqué dans le Nouveau Testament.

Notre Ecossais distingue donc entre la vie religieuse et la vie ordinaire, entre la physiologie et la religion : on ne passe pas de l'état d'homme naturel à celui de chrétien réveillé par une nécessité de nature, comme celle qui fait passer de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à l'âge mûr et puis à la vieillesse. Il faut une naissance nouvelle. Notre laïque n'est donc pas déterministe : il voit dans la conversion un fait moral.

Ceci nous amène à dire encore un mot des miracles. Notre membre de l'Eglise libre d'Ecosse admet le miracle plutôt que les miracles. « Quant aux miracles rapportés dans la Bible, il est fort difficile pour nous, dit-il, à la distance où nous sommes des faits, de s'assurer de l'exactitude des récits ; la chose est même totalement impossible à la masse du commun peuple, auquel l'Evangile de Jésus est spécialement adressé. Par conséquent tandis que je maintiens que le principe des miracles ou des œuvres puissantes est raisonnable et naturel, je n'exprime pas d'opinion quant au détail de récits que je n'ai pas moyen de vérifier. »

La réserve de notre Ecossais est remarquable et opportune. On parle beaucoup de miracles de tout genre de nos jours ; on a même ouvert des maisons, des institutions où le pouvoir de faire des miracles fonctionnerait en permanence. Et, chose curieuse ! tandis que les miracles de Lourdes et de la Salette se

font oublier, c'est chez les protestants que le vent souffle aux miracles. On a même prétendu, dans un journal de notre ville, que cette heureuse coïncidence tendrait à prouver que Dieu veut de nos jours gouverner son Eglise par les miracles. Cette question a fait réfléchir certains hommes habitués à se rendre compte des choses. A leur sens, trop de bien nuit. En constatant la facilité avec laquelle autour d'eux, on fait des miracles, on croit aux miracles et cela dans des milieux où tout esprit critique ne fait pas entièrement défaut, ils se sont demandé si la chose ne devait pas avoir lieu à un plus haut degré encore en Palestine, parmi des populations incultes vivement impressionnées par la puissance morale, par la fascination que la personne de Jésus exerçait sur eux. De sorte que les ardents avocats des miracles du XIXe siècle, pourraient bien avoir une mission fort différente de celle qu'ils s'attribuent. Il se pourrait qu'ils enhardissent quelques personnes à considérer le miracle non pas comme surnaturel, mais comme naturel, pour parler avec notre Ecossais. Notre laïque ne va pas jusque-là ; mais il semble être sur la voie, en faisant ses réserves à l'occasion des miracles historiques, tout en admettant la réalité du miracle en général.

Vous l'aurez remarqué, notre Ecossais voit loin et juste. Il a beau se défendre d'être savant et prétendre expressément qu'il n'a pas même étudié la philosophie, en le voyant rencontrer juste comme il fait, on le soupçonnerait volontiers d'en savoir beaucoup plus long que sa modestie ne veut le laisser paraître.

Il est une grande question qui divise les philosophes : *y a-t-il une nature en Dieu ou n'y en a-t-il pas? Le bien est-il bien parce que Dieu veut qu'il le soit*, la liberté divine constitue-t-elle le bien bien, ou Dieu est-il forcé de vouloir ce qui est bien et qui, par conséquent, le domine ? D'après notre laïque, Dieu ne serait pas Dieu s'il n'était pas ainsi emprisonné dans les lois de sa nature. Peu importe d'ailleurs que les lois de la rectitude morale soient éternelles comme Dieu lui-même ou qu'elles soient l'expression de la volonté de Dieu. Car si Dieu a voulu de pareilles lois, son attribut essentiel, l'immutabilité,

réclame que ces lois soient éternelles comme lui. « La liberté de la volonté divine est absolue et toutefois nous pouvons dire avec respect qu'il est soumis à la nécessité d'être fidèle à son propre caractère. Dieu, en effet, ne saurait se renier lui-même ; c'est là le principe de la confiance chrétienne.

Notre laïque n'a pas seulement le flair philosophique suffisant pour trancher des questions qui ne sont pas à la portée de tout le monde, il arrive en théologie, aux mêmes résultats que Schleiermacher qu'il ne professe pas connaître. « Plus nous étudions les voies de Dieu à l'égard de l'homme, dit-il, plus nous trouvons que ce que nous appelons attributs divins, amour, miséricorde, sagesse, justice, colère, etc., ne sont que des manifestations d'une seule et même chose ; les aspects en sont déterminés par les objets sur lesquels les dispensations tombent, comme par exemple le bleu, le jaune, le rouge sont déterminés, non par des différences dans les rayons émanant du soleil, mais par les caractères des objets sur lesquels ils tombent, ainsi le même feu durcit l'argile et fait fondre l'or. Voilà comment nous sommes amenés à reconnaître la justesse de cette doctrine scripturaire enseignant que c'est le même Dieu d'amour qui endurcit les rebelles et qui amollit le cœur des pénitents. »

« Je crois qu'il est de grande importance de maintenir l'unité du caractère de Dieu ; car comme toutes les couleurs sont contenues dans le même rayon lumineux, ainsi tous les attributs de Dieu sont contenus les uns dans les autres dans sa conduite à l'égard des hommes. »

En voyant notre laïque écossais si au courant et rencontrant si juste dans les questions les plus délicates et les plus modernes, on est disposé ou bien à suspecter sa modestie ou à se demander s'il n'y a pas quelqu'un, une espèce de nymphe Egérie, pour lui servir de souffleur. Il est malaisé de ne pas songer à un acteur muet se produisant sur la scène, tandis qu'un personnage réel et inconnu serait dans les coulisses et prononcerait les paroles. L'illusion serait complète parce que les gestes de notre Ecossais seraient en harmonie parfaite avec les paroles qu'on lui met dans la bouche.

On éprouve surtout cette impression quand on voit notre laïque s'orienter au milieu des partis théologiques en présence et prendre sa place à lui, en disant à chacun son mot. Il remonte à la publication qui fit quelque bruit en Angleterre vers 1860, *Les Essais et Revues*. Ils ressemblent, dit-il, à une magnifique statue, belle, attrayante dans ses proportions extérieures mais manquant de toute vie. L'orthodoxie de son côté, si peu attrayante qu'elle puisse paraître à l'extérieur, a cependant cet immense avantage d'être une chose vivante. Il se peut qu'elle n'ait qu'une vie très faible, ballottée çà et là par la marée des affaires humaines. Elle requiert la dure carapace calcaire des confessions de foi et des catéchismes pour protéger sa faible vitalité; cependant elle est toujours animée par le souffle de vie.

Mais, se demande notre laïque, — et en faisant cette question il marque sa position entre les belligérants, — pourquoi ne pas combiner les deux? Pourquoi un christianisme vivant ne prendrait-il pas une forme vivante? Il fut un temps où la plus haute phase de la vie religieuse était celle des molusques. Ainsi, au mont Sinaï, par exemple, alors que la vie était enveloppée dans l'épaisse carapace des formes rigides. Mais nous vivons actuellement dans une ère supérieure et nous ne nous faisons pas une idée de notre position avancée, si nous nous imaginons que le christianisme signifie seulement passer d'une carapace dans l'autre. L'orthodoxie des temps passés paraît toujours jalouse des progrès du monde et c'est cette jalousie qui lui fait manquer son propre but; le monde en effet refuse le contrôle de l'orthodoxie, et le monde avance et progresse, malgré l'opposition de l'orthodoxie. Et voici le résultat auquel on aboutit : le christianisme au lieu de prendre sa vraie position, qui est de se maintenir à l'avant-garde de l'humanité en imprimant une direction vraie au progrès, l'orthodoxie se maintient en arrière et contraint le christianisme à prendre une humble position à l'arrière-garde. Depuis le temps où l'orthodoxie lança ses anathèmes contre Galilée jusqu'aux jours d'aujourd'hui, le christianisme officiel a toujours cherché à arrêter les progrès des sciences; ce n'est qu'avec répugnance

que l'orthodoxie finit par accepter les vérités qui ne peuvent plus être niées. Le christianisme devrait être l'aiguille indiquant l'heure qu'il est, mais au lieu de s'acquitter de cette mission, il reste en arrière ; il faut que les aiguilles soient avancées de temps à autre mécaniquement, pour correspondre avec le temps vrai. Il a besoin d'être purifié, réglé.

Un des points sur lesquels le christianisme du jour est en désaccord avec la science est celui-ci : la Bible doit-elle être acceptée comme un fardeau pesant sur l'intelligence ou comme un guide moral pour la conscience? L'orthodoxie se prononce en faveur de la première opinion, mais la voix irrésistible du progrès se prononce pour la seconde. De même que l'orthodoxie a déjà cédé aux exigences de la science de la nature, aussi sûrement elle devra baisser pavillon devant les exigences de la science intellectuelle.

Voici comment notre laïque marque l'attitude différente des deux partis extrêmes, quant à la préparation historique à l'Evangile. Il compare les hommes qui insistent sur les arguments extérieurs, rationnels, à ces niais qui, au moment où on lance un magnifique navire, supposeraient qu'il ne flotterait pas s'il ne continuait d'être soutenu par les mêmes échaffaudages sur lesquels il reposait pendant qu'il était sur le chantier ; et qui en conséquence se mettraient en devoir d'enfoncer des étais dans la rivière, sous le vaisseau, en vue de le soutenir sur l'eau. Quelques personnes pourraient croire que toute cette masse inutile n'est qu'un *humbug* et demanderaient qu'on fît sauter le tout comme obstruant la navigation. D'autres verraient que les étais artificiels sont seuls le *humbug* et qu'en s'en prenant à eux, on n'avait pas en vue de couler le navire, mais de le mettre en liberté pour en faire un messager allant jusqu'aux extrémités de la terre.

Les écrivains des *Essais et Revues* ont tort en disant que ces étais artificiels n'ont jamais été indispensables et ne peuvent jamais l'avoir été. Le pendule a oscillé trop à gauche, mais il reviendra en arrière et le résultat de la commotion provoquée par cette publication sera le suivant : le christianisme sera débarrassé des obstacles provenant du rationalisme, obstacles

au moyen desquels une orthodoxie bien intentionnée a cherché à le mettre à l'abri du danger et alors il pourra flotter hors de l'atteinte des attaques du rationalisme.

Notre Ecossais maintient du reste le fait historique de la révélation. Il n'y a, selon lui, qu'un seul moyen d'arriver à la vérité naturelle ou spirituelle, savoir la révélation objective interprétée, reconnue, assimilée par l'âme qui en fait son affaire propre. « Je ne suis pas d'accord, dit-il, avec ceux qui regardent la vérité comme une pure évolution de la conscience; la conscience, à mon sens, ne peut, pas plus que l'œil, créer les objets qu'elle perçoit. » Il n'y a pas de faculté humaine qui puise, en elle-même, la conscience de la vérité morale ou physique. Mais justement comme la conscience des objets matériels provient du fait que ces objets entrent en relation avec nos sens; de même aussi la conscience de la vérité spirituelle est provoquée par les révélations de l'Esprit de Dieu entrant en relation avec notre faculté servant à la perception spirituelle.

Il n'y a qu'un unique moyen de reconnaître vers lequel des deux extrêmes penche notre laïque écossais; c'est évidemment du côté des hommes de la droite, car il les châtie d'importance. A l'entendre, ce sont des esprits médiocres, vivant dans un monde factice, absolument étrangers aux besoins, aux préoccupations de leur époque, qu'ils dédaignent du haut de leur humilité orgueilleuse; au fond de vulgaires rationalistes avec des prétentions de connaître mieux que d'autres les vérités bibliques. En dépit d'éléments vrais, vivants, effectifs, ils font dépendre la religion de l'intelligence; ils donnent pour base à la foi une connaissance correcte du plan de la rédemption. C'est ainsi qu'on surcharge l'Evangile de doctrines jusqu'à ce que le noyau de la vérité soit incrusté dans un coquillage presque impénétrable. Ils s'imaginent que le monde sera amené au christianisme par les doctrines, par les préceptes, plutôt que par l'exemple de la vie de Christ et par la vie découlant de sa personne.

Pour preuve d'étroitesse, notre Ecossais cite le cas d'un docteur, un des principaux champions du parti évangélique,

qui n'a imaginé rien de mieux que de fonder une société en vue d'empêcher les jeunes gens d'être troublés par le mouvement actuel des idées. Et il ajoute : « Est-ce que ce ne fut donc pas toujours la mission des prophètes, depuis que le monde est monde, de troubler les esprits, d'ébranler la confiance dans la religion populaire de l'époque ? » Il s'élève avec force contre une théologie sèche et dure qui ne sait admettre d'autres relations essentielles entre Dieu et l'homme que celles entre le créateur et la créature. Mais c'est là n'établir entre la race humaine et le Père, qui est dans les cieux, aucun rapport plus intime que celui qui règne entre le créateur d'une part, le chien, les moutons de l'autre. C'est là priver l'humanité de toute fraternité avec Jésus-Christ et enlever toute signification, toute portée à ces appels pressants adressés dans l'Ecriture aux enfants égarés. Cette théologie disparaît rapidement, aucun effort ne réussira à la sauver; notre monde théologique est de plus en plus en proie à la confusion. Nous paraissons être dans cette phase de dislocation indiquant l'aurore d'une ère nouvelle, ou de la venue du Fils de l'homme, comme l'Ecriture désigne ces époques de l'histoire humaine auxquelles les vieux systèmes branlent, tombent en ruines, tandis qu'une vie fraîche, vigoureuse surgit des décombres.

Du reste, tout en disant leur fait aux évangéliques, notre laïque ne leur conteste nullement le droit de maintenir, de propager leurs doctrines; il déclare éprouver pour plusieurs d'entre eux les plus vives sympathies. Mais ce qu'il déteste, c'est leur intolérance à l'égard de ce qui contredit cette satisfaction de soi-même qui caractérise leurs allures. C'est là un esprit essentiellement de ce monde, lorsqu'on s'y livre il éteint l'Esprit de Dieu qui enseigne le sacrifice de soi-même ; cette tendance trouve sa plus haute expression dans la célèbre prière : « Seigneur, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes. »

Quel est donc cet intrépide jouteur ayant ainsi son franc-parler avec tout le monde ? Quel nom doit-il prendre dans la mêlée des partis à travers laquelle il se fraie hardiment sa voie, en faisant vigoureusement fonctionner les coudes ? Avant de

lui donner un nom, nous lui laisserons le soin d'exposer lui-même son point de vue.

Ce point de vue se résume en deux grandes idées, le facteur divin et le facteur humain, appelés à se pénétrer intimement pour constituer la vie chrétienne.

De même que l'image de la nature doit être imprimée sur les organes des yeux, avant que les choses extérieures puissent être perçues, ainsi Dieu en dehors de vous n'est rien pour vous, jusqu'à ce que, par l'œil de la foi, l'image de Dieu soit reproduite intérieurement. On dit souvent que c'est là mettre sa confiance en soi-même, mais il n'en est pas ainsi, pas plus que le fait d'ouvrir vos yeux au monde extérieur n'implique que vous ayez rien à faire dans la création de ce monde. Dans le monde naturel votre croyance est fondée sur des perceptions naturelles et dans les choses du domaine spirituel votre foi est fondée sur des perceptions spirituelles.

La conscience est l'organe par lequel nous saisissons la vérité religieuse. Sans doute la conscience n'est pas dans son état normal ; elle n'y sera peut-être jamais sur la terre. Mais, peu importe, fausse ou exacte, elle n'en est pas moins le tribunal en dernier ressort au moyen duquel un homme interprète la loi de Dieu et discerne son devoir. Ce n'est pas là placer la conscience au-dessus de la loi ; la loi est manifestement plus élevée que la conscience ; mais c'est uniquement par l'illumination graduelle de la conscience que l'homme en vient à connaître ce qu'est réellement la loi divine. Nous ne sommes appelés à rien croire que nous ne puissions vérifier par l'expérience ou par l'intuition. La devise de l'Ancien Testament est la suivante : « Goûtez et voyez que le Seigneur est bon, » et celle du Nouveau Testament : « Eprouvez toutes choses et retenez ce qui est bon. »

On ne saurait trop veiller à conserver intacte la délicatesse des consciences ! Il y va de la vie spirituelle tout entière. Il faut se rappeler que tout ce qui ne se fait pas avec foi, avec la conviction que cela est vrai, est péché.

Notre laïque, qui connaît les cœurs, prononce à cet égard une parole de nature à troubler bien des âmes. « Il n'y a pas

de doute, dit-il, que beaucoup de ce que, de nos jours, on appelle foi, n'est purement et simplement que de l'incrédulité et de la paresse, redoutant de regarder en face les questions actuelles quand elles dérangent notre créance. »

Voici un passage remarquable où la supériorité de la conscience sur la logique est hautement proclamée. Notre expérience est l'unique autorité réelle que nous ayons dans les questions morales; car il n'y a pas de preuve logique, quant à la signification des mots, qui puisse nous lier à quelque chose révoltant nos convictions morales. La manifestation de la loi sous une forme objective a pour effet de réveiller, de stimuler la puissance de la conscience; mais c'est seulement dans la mesure où elle obtient ce résultat qu'on peut dire de la loi qu'elle a une autorité réelle sur notre nature morale. La loi de Dieu sera toujours supérieure à notre conscience et condamnera le transgresseur, que la conscience reconnaisse ou non la loi. Si un homme viole ses convictions consciencieuses pour obéir à des preuves logiques auxquelles il ne peut résister, soit par défaut de connaissance, soit pour d'autres raisons, cela ne pourra nuire qu'à la délicatesse de conscience, sans produire rien qui puisse être appelé proprement obéissance à la loi, l'interprétation qui lui est ainsi imposée fût-elle correcte. Si l'homme pèche contre sa conscience, la loi de la conscience la rend plus émoussée, plus dure jusqu'à ce qu'enfin la perception morale d'un homme devienne si obtuse qu'il croit de son devoir de rompre avec la conscience et de la livrer à l'Eglise, à la grammaire grecque.

La seule autorité que notre laïque admette, c'est l'autorité intrinsèque de la vérité se justifiant elle-même à la conscience, indépendamment de tout témoignage extérieur, de tout mérite du canal par lequel elle peut parvenir jusqu'à nous. Notre Ecossais maintient expressément le mot *autorité* pour désigner cette impression, que fait sur la conscience, sans intermédiaire aucun, la vérité évangélique qui lui est présentée. Dans le vrai sens du mot, la liberté et l'autorité sont une seule et même chose, ce pouvoir, cette puissance dont parle Jésus. Un homme ne voit pas un attentat à la liberté de son jugement

dans le fait qu'il est contraint d'admettre que la couleur de l'herbe est verte; et toutefois, en réalité, il l'appelle verte en vertu de l'autorité que l'herbe exerce sur les organes au moyen desquels il perçoit.

Dieu nous a déclaré que celui qui s'est rendu maître de la plus simple de toutes les vérités religieuses, savoir qu'il doit obéir à la conscience et s'attacher à elle, est sur la bonne voie pour apprécier toute vérité religieuse. « Si un homme veut faire la volonté de Dieu il connaîtra si ma doctrine est de Dieu. » Ces convictions de la conscience concordent avec la plus simple de toutes les théologies : Dieu est ; (Hébr.XI, 6) elles deviennent graduellement plus élevées, plus claires, à mesure que le fidéle croît dans la ressemblance avec Jésus-Christ par une vie de sacrifice, en prenant sa croix, en vivant dans un esprit de soumission à la volonté du Père et en se confiant en son amour. Il se peut que ce ne soit qu'à la suite d'une longue vie de communion avec Dieu, peut-être jamais de ce côté-c de la tombe, qu'on aperçoive que la base de toutes ces convictions repose sur la divino-humanité de Jésus, le Fils de Dieu, la tête de la race humaine. Comment cette tête divine fait-elle connaître sa volonté aux hommes? C'est là ce que la théologie allemande ni aucune autre ne saurait expliquer, pas plus qu'on ne saurait expliquer comment la tête de l'homme fait connaître ses volontés à la main. Mais de même que la main connaît, reçoit les impulsions de la tête à laquelle elle obéit, ainsi les brebis de Jésus le suivent, car elle connaissent sa voix.

Un autre principe important c'est que l'union de Christ avec les siens n'est pas seulement un mystère à méditer, mais une réalité qui doit être mise en pratique dans la vie. Christ dit : « Je suis la lumière du monde, » mais il dit aussi : « Vous êtes la lumière du monde. » S'il s'est déjà sacrifié lui-même, nous devons aussi présenter nos corps en sacrifices vivants. S'il a bu d'une coupe, nous devons boire également de la même coupe. S'il a porté la croix, nous devons, de notre côté, renoncer à nous-mêmes, prendre notre croix et le suivre. S'il a donné sa vie pour le monde, nous devons, nous aussi, donner

notre vie pour nos frères (Jean III, 16; 2 Cor. IV, 10, 11). Si Christ a été affligé dans l'intérêt de son peuple, nous devons de notre côté achever ce qui reste des souffrances de Christ pour son corps qui est l'Eglise. Si Christ est appelé le Fils bien-aimé de Dieu, nous sommes appelés, nous aussi, à être les fils de notre Père qui est dans les cieux.

Je ne saurais comprendre comment la vie et la mort de Jésus ôtent le péché du monde. Mais je vois que le sacrifice de soi-même dans sa forme finie parmi les hommes, accomplit un salut fini. Plus j'y pense, plus il me semble que l'unique différence entre la vie et l'œuvre de Christ d'une part, et la vie et l'œuvre des chrétiens d'autre part, est la différence qui existe entre le fini et l'infini, le parfait et l'imparfait.

Et notre Ecossais s'écrie à cette occasion : « Voilà un Evangile qui peut être prêché à toute créature. Il peut être admis par les enfants, par les pauvres, par les ignorants, par les Juifs et par les Gentils. La croyance en la vérité ne dépend plus alors de l'étendue, de l'exactitude de la connaissance humaine; ni de la science, ni de la sagesse, ni de la pureté avec laquelle les documents sacrés nous ont été conservés, ni de la parfaite exactitude primitive de ces documents eux-mêmes, ni de rien d'humain, en un mot, mais de Dieu seul.

Si l'on n'est pas chrétien cela ne tient pas au manque de lumière. Si la révélation a un sens intelligible, elle désigne quelque chose présenté à nos facultés de discernement, que nous ne pouvons nous dispenser d'accepter, à moins de fermer les yeux ou, pour parler avec le Seigneur, à moins de préférer les ténèbres à la lumière. De sorte que nous croyons, non pas en vertu de la crédibilité des écrits, par le moyen desquels la vérité nous est présentée, mais en vertu de la puissance inhérente à la révélation d'emporter notre assentiment; de sorte que l'incrédule ne commet pas seulement une erreur de jugement : il est moralement coupable.

Si quelqu'un est disposé à nier la possibilité d'une pareille communion immédiate, consciente avec Dieu, comme quelque chose de visionnaire, indiquant le fanatisme, qu'il se dise bien qu'il est d'une autre opinion que les apôtres et le Seigneur lui-

même ; qu'il est toujours sous le régime de l'Ancien Testament ou qu'il est retourné à la position de l'Eglise de Rome qui voit avant tout dans le christianisme une loi. Dans ce cas, en effet, Jésus-Christ n'est plus qu'un législateur moral ou dogmatique. Il n'est pas même possible d'arriver au sentiment du pardon des péchés, si Dieu lui-même ne rend pas immédiatement et directement témoignage à la conscience humaine par le Saint-Esprit, comme réconcilié avec nous. Alors ce n'est que de seconde main que nous connaissons les choses divines.

Jamais l'Ecriture, la Parole de Dieu, n'a prétendu s'interposer entre nous et Christ, pour prendre sa place et celle de son Esprit. Si notre communion avec l'Ecriture devait supplanter la communion avec Christ, nous traiterions la Bible d'une manière superstitieuse, nous pècherions contre Christ notre Seigneur et notre Maître.

Nous plaçons en garde contre la méthode qui consiste à se satisfaire avec des vraisemblances, des probabilités, alors que notre nature est destinée, préparée à atteindre un plus haut degré de certitude, à entrer dans une communion immédiate avec Dieu et que tout ce qu'il y a de plus profond en elle soupire après ce rapport immédiat.

Chose curieuse et décisive, en faveur de ses idées favorites, notre hérétique écossais en appelle à la confession de foi de Westminster qui, avec tous les symboles du XVIe siècle, renvoie au témoignage du Saint-Esprit comme à la seule preuve efficace à faire valoir en faveur de la vérité de l'Evangile. De sorte que notre laïque, que je vous ai présenté comme un hérétique, pour parler avec le peuple, est en réalité un orthodoxe, un héritier légitime de la réformation, tandis que ceux qui songeraient à lui jeter la pierre auraient perdu jusqu'au sens de la vérité qu'ils prétendraient défendre.

Maintenant, il n'y a plus d'hésitation possible. Hérétique ou orthodoxe, nous pouvons donner à notre laïque écossais le nom qui lui revient parmi nos partis religieux. C'est un représentant de la mystique, de ce point de vue théologique qui enseigne l'union pratique, immédiate, personnelle de l'âme

avec Dieu et qui voit dans cette communion la source de la vie religieuse, la vie même.

Le titre de mystique est mal porté ; il rappelle, en effet, beaucoup de rêveries et d'extravagances. Cela tient à deux choses. Premièrement, on confond les mystiques et les piétistes, bien que la différence soit profonde. Les mystiques sont des hommes nouveaux, les porteurs d'une vie nouvelle ; ils regardent vers l'avenir ; les piétistes, au contraire, sont pleins de respect, d'une piété excessive, exagérée (de là leur nom) pour toutes les doctrines, les institutions du passé. Ils s'épuisent à le galvaniser ce passé, par des réveils artificiels comme eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils aboutissent aux idées les plus fantastiques. Ainsi, en vertu d'une opinion récente, à la mode parmi les avancés, la santé du corps serait toujours un exposant parfait de la santé de l'âme, si bien qu'un chrétien ne devrait jamais être malade, et, par conséquent, ne pourrait jamais mourir apparemment. Ce n'est pas là du mysticisme ; c'est du piétisme, sec, étroit, aussi superficiel que prétentieux et inintelligent.

Une seconde circonstance qui a fait une mauvaise réputation à la mystique, c'est qu'il lui arrive parfois de mépriser la science et l'étude : ce qui ne manque pas de la faire avorter dans ses entreprises de rénovation.

Notre laïque écossais est à l'abri de tous ces travers-là. Il est bien un mystique des plus authentiques, mais un mystique rationnel, raisonnable. Vous serez complètement rassurés quand vous l'aurez entendu recommander l'alliance inévitable, profonde de la foi et de la raison, de la théologie et de la piété.

Il n'est pas de ceux qui voudraient nous faire surmonter les difficultés au sujet des mystères divins par le simple exercice d'une crédulité aveugle. « Celui, dit-il, qui parle contre la raison parle contre sa propre conscience, et, par conséquent, il est certain qu'un homme ne sert pas Dieu avec bonne conscience quand il le sert contre sa raison. »

Notre Ecossais montre dans quelle grossière contradiction tombent les piétistes quand ils parlent de la raison. Rien n'est

plus propre à décrier la raison, ce grand don de Dieu, que la manière dont en parle le piétisme. Ils en appellent, en effet, à la raison pour prouver, établir l'orthodoxie; ensuite ils se servent de l'orthodoxie pour démolir la raison. Ne s'aperçoivent-ils pas qu'en agissant ainsi, ils sapent ce sur quoi ils s'appuient? Si, être raisonnable est une hérésie, être déraisonnable est encore une pire hérésie.

Dieu ne nous demande jamais de détrôner aucune de nos facultés de la position suprême qu'elles occupent chacune dans sa sphère. L'œil doit être l'arbitre absolu quand il s'agit de couleurs, l'oreille quand il est question de sons, la raison en philosophie, et la conscience dans la sphère de la morale. Si les saintes Ecritures ne réussissent pas à convaincre notre raison de la vérité d'une doctrine particulière, on ne peut dire qu'elles exercent une autorité réelle dans ce cas-là; car, quoique nous puissions donner notre assentiment à telle doctrine, par suite de la crédibilité générale des Ecritures, nous ne pouvons dire que nous croyons à cette doctrine dans le vrai sens du mot. L'autorité découle de la puissance que possède la vérité de produire la conviction.

Voilà pourquoi la foi et la raison doivent se donner la main. Par l'œil de la raison, à travers le télescope de la foi, c'est-à-dire de la révélation, nous voyons ce dont nous n'aurions jamais connu l'existence sans ce télescope. Qu'un individu ferme les yeux, presse fortement les paupières, il fait sortir une lueur fantastique de l'humeur cristalline; il contemple une lumière qui ne brille jamais, il voit des milliers de feux qui ne brûlent jamais. Il en arrive de même à celui qui obscurcit l'œil de la raison et prétend voir par l'œil de la foi. Il se fait de petites images d'idées, certains atomes voltigent devant lui, mais il n'est ni guidé, ni instruit par la lumière; il voit comme un homme endormi. Jamais la raison vraie et la foi vraie ne sauraient être en opposition; la religion exerce une influence corruptrice lorsqu'un homme professe ce qu'il ne sent pas et cela dans le but d'être orthodoxe. C'est ici une question capitale. Si nous ne faisons marcher notre religion du même pas que notre intelligence, il faut abandonner l'une ou l'autre,

comme font des multitudes de gens de nos jours, en allant ceux-ci au catholicisme, ceux-là à l'incrédulité.

Il est des personnes naïves qui rendent grâce à Dieu de n'être pas théologiens. Elles ne se doutent pas que, sous le nom de simplicité évangélique, elles veulent imposer les résultats des élucubrations théologiques du passé les plus suspectes, les plus fausses. Tel n'est pas le cas de notre membre de l'Eglise libre d'Ecosse. Il proclame hautement l'importance, la nécessité de la théologie ; elle lui paraît aussi étroitement unie à la religion que la science de l'optique au fait de la vision.

Il se garde bien toutefois d'exagérer la valeur de cette science. Les spéculations théologiques n'intéressent pas plus la vie et la conduite du chrétien que la question de savoir si le soleil est un globe de feu, une atmosphère lumineuse, ne préoccupe un homme poursuivant sa marche dans le monde, à la lumière, à la chaleur que lui envoie le soleil ; ces spéculations, ces investigations sont très intéressantes, importantes ; elles peuvent rendre des services, mais elles ne sont pas indispensables à une saine vitalité, ni dans la vie naturelle, ni dans la vie spirituelle.

Nous arrivons maintenant à la seconde grande idée fondamentale de notre auteur. Elle est plus frappante, plus originale surtout que ce qui précède. Il réclame l'inspiration pour les vrais chrétiens d'aujourd'hui exactement comme pour les premiers disciples. C'est une misérable religion de maintenir que le Saint-Esprit de Dieu a cessé de parler à l'Eglise après avoir prononcé le dernier amen du livre de l'*Apocalypse*. Il en résulte qu'au lieu d'honorer les vivants, nous honorons les morts, qu'au lieu d'écouter une voix, nous tombons dans des querelles de mots.

On parle trop souvent des Ecritures comme du message d'un père absent, adressé à ses enfants, au lieu d'écouter la voix nous sollicitant de reconnaître notre Père présent en nous maintenant, par l'opération de son Saint-Esprit dans nos cœurs. L'Ecriture n'est pas le seul guide pour nous conduire à Christ ; c'est plutôt l'Esprit de Dieu qui est le seul guide sûr. Sans l'Esprit de Dieu la Bible n'est pas un guide réel et si l'Esprit

de Dieu est le vrai guide, nous ne devons pas lui limiter les moyens qu'il peut choisir pour amener les hommes à lui.

Pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas l'Esprit de Dieu agissant au moyen des lois ordinaires de la nature? Au lieu d'étendre l'activité du Saint-Esprit sur tous les fidèles durant tout le cours de l'Eglise chrétienne, nous l'avons cantonnée, renfermée dans un moment donné; nous en avons sacrifié l'action constante, permanente, l'extension à une intensité arbitraire, fantastique.

Cette illusion frappante tient à un préjugé dont nous avons hérité de l'Eglise romaine. Nous avons confondu l'inspiration et l'infaillibilité, nous nous sommes imaginé que tout inspiré est nécessairement infaillible. De là, pour éviter le conflit des infaillibilités, nous avons conclu qu'il ne peut y avoir eu que quelques hommes inspirés à un certain moment, réglant d'une manière infaillible, ce qu'il faudrait croire jusqu'à la fin des siècles.

Notre Ecossais renverse cette erreur populaire par un simple appel aux faits relatés dans l'Ecriture. Les apôtres n'étaient pas infaillibles parce qu'ils n'étaient pas saints. C'est une grave erreur de croire que les premières Eglises fussent un modèle de simplicité : les germes du développement subséquent furent semés de très bonne heure. Il faut distinguer avec grand soin entre la religion de Jésus et celle de ses plus intimes disciples. La religion de Jésus était plus large, plus simple. Bien loin de supposer que son entourage connût son esprit et ses intentions, tout le récit évangélique montre qu'ils ne comprenaient que fort peu son enseignement.

Et il ne faut pas croire que l'effusion du Saint-Esprit à la Pentecôte ait mis un terme à l'erreur. Alors qu'ils nous sont présentés comme pleins du Saint-Esprit, le premier acte qu'ils accomplissent au moment où il s'agit de remplacer Judas, est entièrement en désaccord avec l'esprit et l'enseignement de leur Maître. Au lieu d'en appeler à leur propre jugement, ils ont recours au moyen mécanique du tirage au sort. Leur tentative d'établir le communisme indique aussi qu'ils méconnaissaient entièrement l'esprit du Maître. Mais l'entreprise échoua

bientôt par suite des mensonges, des querelles résultant de l'essai d'établir un mécanisme artificiel, au lieu de la méthode vivante, naturelle de chaque individu appelé à juger, sous la direction du Saint-Esprit, quel emploi Dieu veut qu'il fasse de ses biens terrestres.

Si l'Eglise de nos jours reste beaucoup trop au-dessous de ce qu'elle pourrait être, c'est parce qu'elle est trop préoccupée de s'assimiler pour la doctrine, pour la pratique, à l'Eglise plus ou moins défectueuse de l'âge apostolique ; plutôt que de compter sur la présence de l'Esprit divin pour stimuler l'exercice de ses propres facultés, et pour éclairer son propre jugement.

Les Hébreux ne croyaient pas à un livre inspiré, ni à une classe d'hommes inspirés ; ils se tenaient eux-mêmes pour un peuple inspiré. Les chants des poètes, l'habileté de l'artiste et de l'architecte, la force de Samson, la musique de David, la sagesse de Salomon, le génie militaire de Josué, tout cela était imputé à l'inspiration de l'Esprit divin. L'auteur renvoie à l'épître aux Hébreux. Elle nous déclare que les hommes des anciens temps spécialement recommandés pour leur foi, avaient l'habitude d'attribuer à l'inspiration tout ce qui distinguait un Israélite parmi ses contemporains.

Or le monde ne revient pas en arrière. Ce qui était à la portée des hommes des anciens temps est aussi, à plus forte raison, à notre disposition. Dans les questions où nous sommes originaux, nous sommes de beaucoup en avant sur les anciens ; mais pour ce qui concerne la foi en Dieu, nous sommes de beaucoup en arrière, parce que nous avons les vérités de seconde main. Nous croyons en un Dieu qui dans les temps passés a inspiré aux hommes les traits caractéristiques de sa nature, mais qui aujourd'hui n'a plus de relation directe avec nous. Tout cela est fort loin d'être d'accord avec les enseignements de Jésus. C'est, en effet, un des traits caractéristiques de sa vie que ce qu'il réclame pour lui, il le proclame aussi le droit d'aînesse de ses disciples.

Il faut bien comprendre la pensée de notre laïque écossais. Son intention n'est nullement de rabaisser l'esprit de l'Eglise primitive, voici seulement ce qu'il veut dire. La révolution pro-

clamée par Jésus de l'esclavage à la liberté, était trop grande, trop profonde, pour être immédiatement comprise : il fallait du temps à la masse de l'humanité pour arriver à reconnaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Malheureusement le courant ecclésiastique prit une fausse direction; de l'Evangile de la liberté on fit une nouvelle loi, à laquelle les hommes furent appelés à obéir, tout à fait de la même façon dont la synagogue était appelée à obéir à la loi de Moïse.

Saint Paul, selon notre laïque, comprit les enseignements de Jésus beaucoup mieux que ses contemporains; il était particulièrement soigneux qu'il ne fût porté aucune atteinte à la liberté, trait remarquable de son Evangile. Mais par la suite ses opinions furent élevées à la hauteur d'autorités pour la conscience d'autrui, si bien que des hommes prétendant professer la même religion que saint Paul ne le firent pas en réalité; car l'apôtre maintenait, lui, ses opinions, dans un esprit de liberté, les autres dans un esprit d'esclavage, différence vitale aux yeux du grand apôtre du christianisme. (Gal. V, 1.)

Saint Paul n'a jamais prétendu délivrer ceux qu'il convertissait du joug de la loi de Moïse pour les soumettre à l'autorité de ses propres écrits. Je crois qu'il résulte de grandes difficultés de la confusion qu'on établit entre l'inspiration et l'infaillibilité. Le plus parfait musicien se servant d'un instrument qui n'est faux qu'au moindre degré, ne réussira pas à faire une musique parfaite; de même les manifestations de l'esprit divin dépendent du milieu par lequel elles s'expriment. N'étant pas parfaits, les premiers disciples ne pouvaient être infaillibles.

C'est pour avoir méconnu les droits de l'inspiration permanente, qu'il a sacrifiée à l'autorité des siècles passés, que le protestantisme se trouve aujourd'hui dans la plus fausse des positions. Il me semble quelquefois, dit notre Ecossais, que l'esprit de la réformation du XVIe siècle a complètement disparu et que ce qu'il reste du protestantisme est aujourd'hui trop vieux pour pouvoir être de quelque utilité au monde. Avec les sentiments qui conviennent à la vieillesse, le protestantisme du jour s'attache au passé; il prend plaisir à raconter les hauts

faits héroïques de sa jeunesse, alors que par la foi il délivra le peuple de Dieu de l'esclavage des traditions humaines. Dans ces jours-là les défenseurs du passé en appelaient principalement à une autorité spirituelle qu'on supposait résider dans la forme humaine de l'Eglise. Mais aujourd'hui, alors qu'un esclavage du même genre énerve le peuple de Dieu, en attribuant une autorité spirituelle à ce qui est humain dans les Ecritures, les protestants modernes reculent, quand ils ne s'allient pas ouvertement avec les catholiques, ennemis de toute liberté spirituelle.

En finissant je dois signaler un fait qui est d'un intérêt tout spécial pour cet auditoire. Vous ne vous en douteriez guère : ces idées qui nous reviennent d'Ecosse, sont d'abord parties de Lausanne. Notre laïque déclare expressément en être redevable à Alexandre Vinet qui, plus qu'aucun autre, a agi sur son développement religieux et théologique. C'est ainsi que le canton de Vaud a largement payé à l'Ecosse la dette qu'il avait contractée, il y a cinquante ans, quand Vinet était à son tour inspiré par l'Ecossais Erskine.

Que sont devenues sur les bords du Léman ces mêmes semences qui portent des fruits pratiques dans les montagnes d'Ecosse ? Avons-nous avancé ou reculé depuis Vinet ? Où sont nos laïques, je ne dis pas qui professent les principes de notre Ecossais, mais qui se préoccupent encore des questions dont nous venons de nous entretenir ? Y a-t-il des ministres, des professeurs travaillant à préparer les troupeaux à une évolution indispensable ? Possédons-nous, ces prophètes s'acquittant, ce qui fut de tout temps leur mission, de la tâche ingrate de troubler l'esprit des hommes, d'ébranler leur confiance dans la religion populaire de leur temps ?

Notre Ecossais dit des Eglises de son pays qu'à moins qu'elles ne secouent les liens de la tradition dans lesquels elles sont si péniblement enlacées, elles ne peuvent manquer de perdre la confiance des hommes intelligents et honnêtes, solution redoutable dont les signes précurseurs ne sont déjà que trop manifestes. Le mal signalé par notre laïque est-t-il plus ou moins

avancé sur le continent où la religion n'est plus, comme dans les pays anglo-saxons, une puissance conquérante avec laquelle il faut compter ?

Je rentre dans le rôle de simple rapporteur dont je suis sorti en posant ces questions indiscrètes, et je termine par quelques remarques.

Voilà ce que peut dire dans cette Ecosse, si arriérée, si fidèle aux traditions, un membre de la plus stricte des Eglises sans qu'il ait reçu, que je sache, aucun avertissement des autorités ecclésiastiques.

Vous l'avez remarqué, le but de notre laïque est pratique, religieux, positif; nous ne sommes pas en face d'un esprit sceptique. Il se propose de renverser une autorité extérieure qui n'a rien de populaire, de religieux, de protestant, de chrétien pour lui substituer l'autorité interne de la vérité, la démonstration d'esprit et de puissance qui seule peut subjuguer les cœurs.

« J'ai l'espoir, dit-il, que mon livre[1] pourra être de quelque utilité à quelques personnes qui, comme moi, éprouvent de la difficulté à accepter les traditions de notre religion populaire. »

« L'homme qui trouve ainsi qu'une bonne partie de son antique foi doit être abandonnée, court un grand danger, poursuit notre laïque : le danger de s'éloigner de la foi chrétienne. J'espère venir en une certaine mesure au secours de quelques lecteurs de mon petit livre, s'ils sont amenés à reconnaître que beaucoup de choses qui sont aujourd'hui incorporées au christianisme, ne faisaient nullement partie de la religion simple et primitive de Jésus de Nazareth. »

Mon rôle de traducteur, d'éditeur irresponsable est terminé ; je n'ajouterai à la lettre que quatre mots qui ne se trouvent pas dans l'original, les seuls dont je prends la responsabilité : à bon entendeur, salut ! j'ai dit.

[1] *Old Letters.* Printed for private circulation. Glasgow : David Bryce and Son, 1885.

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL

EXPOSÉE DANS SON ENCHAÎNEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY

I

Depuis l'apparition de la dogmatique de Schleiermacher et de l'éthique de Rothe, aucun ouvrage de théologie systématique n'a fait autant de bruit, n'a suscité autant de louanges et de critiques que les trois volumes publiés par Albert Ritschl, professeur à Gœttingue, sous le titre de : *La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* [1]. Quel que soit le jugement porté sur cette œuvre, c'est bien certainement, au sein de la pensée théologique contemporaine, la production dogmatique la plus originale, preuve en soit déjà le terme de *Ritschlianismus*, créé depuis peu par les théologiens d'outre-Rhin, pour désigner les conceptions théologiques particulières de l'éminent professeur de Gœttingue. Malgré la célébrité quelque peu batailleuse de la théologie nouvelle, celle-ci est beaucoup plus discutée que connue et, à franchement parler, M. Ritschl en est un peu responsable. Son langage, sans être aussi pesant et tortueux que l'a prétendu un critique neuchâtelois, n'est cependant point des plus faciles à comprendre, de

[1] *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Trois volumes in-8°, Bonn. Première édition, 1870-1874 ; seconde édition, 1882-1883.

l'aveu même de théologiens allemands, ce qui n'est pas peu dire. Si toutefois une seconde ou peut-être même une troisième lecture est nécessaire à des lecteurs français pour bien saisir la pensée de Ritschl, celle-ci est assez originale et assez féconde pour ne pas faire regretter son temps au lecteur.

Le public protestant de langue française qui s'intéresse aux progrès des études théologiques, — si tant est qu'il soit assez nombreux pour former un public, — a déjà eu l'occasion de faire connaissance avec les idées de Ritschl. Il y a quatre ans, M. Baldensperger en entretenait la société de théologie de Paris, et il publiait son rapport dans la *Revue de théologie et de philosophie* (année 1883, pag. 511 et 617). L'année suivante, en 1884, M. Gretillat cherchait à faire preuve d'esprit dans l'exposition, — ou l'exécution, — de la théorie de la connaissance de Ritschl (*Revue de théologie et de philosophie*, année 1884, pag. 261 et 344). Il y a deux ans enfin, M. Aguilera traduisait sous le titre de : *La théologie de l'avenir*, un exposé très bien fait de la théologie de Ritschl, par Julius Thikötter.

De ces trois travaux, le second, celui de M. Gretillat, ne peut faire connaître le système de Ritschl, puisqu'il ne traite que de sa théorie de la connaissance. Les deux autres, ceux de MM. Baldensperger et Aguilera, n'ont voulu donner qu'une exposition des idées essentielles de la théologie *ritschlienne*, sans bien en faire ressortir l'enchaînement qui les relie les unes aux autres et en forme un système conséquent. C'est cette lacune que nous allons essayer de combler, en nous efforçant d'être tout à la fois aussi clair, aussi bref et aussi fidèle à Ritschl que possible. Nous ne nous dissimulons pas les difficultés d'une telle tâche. Ritschl, en effet, n'a pas publié une dogmatique, où ses idées soient exposées dans leur liaison systématique. Les sources de notre travail sont une simple monographie, monographie importante, il est vrai, puisqu'elle compte trois volumes, dont le troisième, fort de six cents pages, est consacré à l'exposition des vues personnelles de l'auteur. Mais une monographie dogmatique, alors même qu'elle traite un point aussi essentiel que la doctrine de la justification et de la réconciliation, n'en reste pas moins une

monographie, où les divers points de doctrine ne sont placés ni ne sont traités d'après la valeur et l'importance qu'ils ont dans le système dogmatique pris dans son entier, où quelques-uns même ne sont pas traités du tout. Nous avons également puisé dans deux autres opuscules de Ritschl : *Enseignement de la religion chrétienne* [1]; *Théologie et métaphysique* [2], quelques-unes des matières du présent travail. Pour mieux nous rendre maître des idées de notre auteur, il nous a fallu aussi prendre connaissance de la philosophie de Lotze dont la pensée a puissamment influé sur celle d'Albert Ritschl.

Malgré ces précautions, notre étude présentera inévitablement des lacunes, les unes tenant à notre propre insuffisance, les autres au fait que sur certains sujets Ritschl n'a pas fait connaître son opinion dans ses ouvrages, que sur d'autres il n'a pas été suffisamment clair et précis pour être compris à coup sûr. Tout imparfait qu'il soit, nous croyons cependant que notre travail aura quelque utilité, en faisant connaître qnelques aperçus nouveaux, en suscitant peut-être aussi quelques idées nouvelles. Remarquons encore avant d'entrer *in medias res*, que nous nous bornons ici à l'exposition des vues de Ritschl, sans en faire la critique. Celle-ci viendra peut-être un jour.

II

Que la théologie ait droit ou non au titre de science, tout comme la zoologie, la psychologie ou l'économie politique, le théologien n'aspire pas moins à le lui revendiquer. Or toute science implique une théorie de la connaissance quelconque, et celle-ci constitue une partie de la métaphysique. Par conséquent tout théologien qui veut faire de la théologie une science, doit procéder d'après une théorie déterminée de la connaissance, doit avoir une métaphysique. Il y a donc une relation, une connexité quelconque entre la théologie et la métaphysique.

« A l'exception de la doctrine de Dieu, — dit à ce sujet

[1] *Unterricht in der christlichen Religion*. Bonn 1886, troisième édition.
[2] *Theologie und Metaphysik*. Bonn 1881.

Ritschl[1], — la dogmatique chrétienne n'offre aucune occasion d'établir directement une pensée métaphysique comme théologique. Tous les autres problèmes de la théologie sont de nature si spécifiquement spirituelle, que la métaphysique n'y est prise en considération que comme la règle formelle présidant à la connaissance des quantités religieuses et de leurs relations. Mais à cet égard, tout théologien, en sa qualité d'homme de science, est obligé de procéder d'après une théorie déterminée de la connaissance, théorie dont il doit avoir clairement conscience, et dont il doit pouvoir démontrer le droit à l'existence. Il est donc irréfléchi de prétendre que j'élimine toute métaphysique de la théologie. Si, en effet, je possède en théologie une compétence scientifique, qu'en général on ne m'a pas contestée, je dois suivre une théorie de la connaissance qui, dans la détermination des objets de la connaissance, devra se régler d'après une notion précise de la chose, qui, en d'autres termes, sera métaphysique. »

Ainsi, d'après Ritschl, la détermination des objets dont s'occupe la théologie dépend d'une théorie de la connaissance, partant d'une métaphysique. Quelle est donc la métaphysique de Ritschl? Ritschl, à la suite d'Aristote, définit la métaphysique comme la science consacrée à la recherche des raisons générales de toute existence. Or, quelle que soit l'opinion qu'on se fasse des rapports de la nature et de la vie spirituelle, les choses dont s'occupe notre connaissance peuvent être classées sous les deux rubriques générales de *nature* et de *vie spirituelle* (*Natur und geistiges Leben*, d'autres diraient plutôt : choses matérielles et choses spirituelles). Le propre de la métaphysique c'est de faire abstraction de cette classification, de cette différence, c'est de s'occuper des phénomènes naturels et spirituels, en tant seulement qu'ils peuvent être saisis dans le concept général de *choses*. Le concept de la chose (*das Ding*) embrasse, en effet, les caractères communs aux phénomènes de la nature et de l'esprit. Par conséquent les notions métaphysiques sont superordonnées aux connaissances rela-

[1] *Théologie et métaphysique*, pag. 38.

tives à la nature et à l'esprit considérés l'un et l'autre dans leur particularité distinctive. Cela ne signifie point que les notions métaphysiques nous donnent une connaissance plus approfondie des phénomènes de la nature et de l'esprit que les sciences naturelles ou psychologiques. Bien au contraire, la métaphysique, comparée aux sciences naturelles et aux sciences morales, ne nous donne qu'une connaissance élémentaire et purement formelle. La subordination de celles-ci à celle-là se manifeste simplement dans le fait que les notions de la métaphysique sont plus générales et plus complexes que les notions fournies par les sciences naturelles et morales.

Aux yeux de Ritschl la métaphysique est donc la science des choses en tant que choses; son objet est l'être en tant qu'être ou, en d'autres termes, l'essence même des choses, considérée indépendamment des propriétés particulières et des modes déterminés qui établissent une différence entre un objet et un autre. On conçoit que la métaphysique ainsi définie n'ait qu'un emploi formel en théologie. Elle fournit à celle-ci la méthode pour fixer les objets de la connaissance et déterminer le rapport existant entre la pluralité des attributs de l'objet et l'unité de son existence. Les règles établies à cet effet par la métaphysique ne sont que les conditions générales et universelles des expériences au moyen desquelles on reconnaît le genre particulier des choses. Cette tâche de la métaphysique, comme sa définition elle-même, présuppose que le *moi* n'est pas lui-même la cause de ses sensations et de ses perceptions, mais que ces activités de l'âme sont éveillées par le contact avec les choses, au nombre desquelles il faut compter le moi individuel de chacun. Cette distinction du moi d'avec les autres choses est fournie par la psychologie. L'ontologie implique ainsi une psychologie, et celle-ci, à son tour, est conditionnée par l'ontologie.

Quelle est la méthode, quelles sont les règles fournies par la métaphysique pour déterminer les objets de la connaissance et fixer leur genre particulier, en un mot, quelle est la théorie de la connaissance préconisée et suivie par Ritschl ?

Le professeur de Gœttingue distingue dans la théologie

contemporaine l'emploi de trois théories de la connaissance : celles de Platon, de Kant et de Lotze. La théorie de Lotze, — un des chefs de file du néo-kantisme, — est celle qu'adopte Ritschl, et il s'applique en conséquence à réfuter les deux autres, en particulier celle de Platon, dans laquelle il croit reconnaître la source de toutes les erreurs de la théologie chrétienne depuis les pères apologètes jusqu'à nos jours. La réfutation de la théorie platonicienne, qu'il appelle l'opinion vulgaire des choses (*die vulgäre Ansicht von den Dingen*), et qui l'est effectivement dans la théologie traditionnelle, est vigoureusement menée par Ritschl, et il vaut la peine d'y consacrer notre attention, d'autant plus que cette réfutation nous aidera à comprendre la théorie de Lotze.

Les sensations sont la première et la dernière garantie de l'existence des choses que nous percevons. C'est parce que nous éprouvons des sensations que nous sommes conduits à inférer l'existence d'autres choses que notre moi. Ce fait demeure vrai, alors même que les perceptions accompagnant nos sensations sont parfois erronées, et que nous constatons notre erreur. Nous ne considérons pas les choses comme existant seulement dans l'instant où nous les percevons, mais nous regardons les choses perçues comme réelles, lors même que nous n'avons plus que le souvenir de notre perception, et cela, parce que nous supposons avec raison que d'autres font, pendant ce temps, les mêmes perceptions. La théorie platonicienne en conclut que les choses existantes peuvent être conçues telles qu'elles sont en soi, par le travail de pensée qui suit la perception. Cette théorie distingue entre la chose en soi, sans relation aucune avec notre perception, et la chose considérée dans ses relations avec notre moi.

D'où provient cette distinction entre la chose en soi et la chose phénoménale ? — Tout simplement du fait que le souvenir (*das Erinnerungsbild*), dans lequel nous fixons la perception réitérée d'une chose, ne tarde pas à être affecté d'une certaine neutralité, d'une certaine indifférence à l'égard des variations successives observées dans la chose. — Qu'est-ce en effet que le souvenir d'une chose ? — C'est l'image résultant

de l'abstraction involontaire que nous opérons sur les apparitions relativement variables et diverses de la chose. Le souvenir d'une chose acquiert par là, dans la série de ses traits distinctifs, une consistance et une netteté qui ne correspondent exactement à aucune des perceptions particulières de la chose en question. C'est à l'*image-souvenir* que l'esprit rattache les attributs essentiels de la chose perçue, grâce auxquels cette image-souvenir passe pour la représentation exacte d'un objet réellement existant. Ces attributs essentiels, qui apparaissent dans toutes les perceptions de la chose, sont distingués et isolés des attributs accidentels, avec lesquels la chose perçue apparaît quelquefois seulement. C'est ainsi que l'esprit de l'homme possède ordinairement deux images, deux impressions différentes de la réalité d'une chose : l'une, momentanée, suivant immédiatement la perception de la chose, ou pour parler plus exactement, identique avec cette perception ; l'autre, permanente : l'une, qui nous apparaît comme mobile, variable, active ; l'autre, qui nous semble quiescente, invariable, inactive : l'une, qui est l'image relativement changeante fournie par la perception immédiate de la chose ; l'autre, l'image-souvenir, dont les traits distinctifs ont été abstraits des perceptions diverses de la chose, et ne changent par conséquent pas.

Deux exemples feront mieux comprendre la pensée de Ritschl. Tout Lausannois connaît la forêt de Sauvabelin, qui couronne l'un des premiers contreforts du Jorat sur le flanc duquel s'étage la ville de Lausanne. Les impressions que cause la vue de cette forêt sont des plus diverses. Allez-y en hiver : les arbres dépouillés de verdure laissent pendre tristement leurs branches poudrées de neige et semblent de gigantesques squelettes humains. Autour de vous, tout est silencieux ; seul, le vent du nord siffle dans les arbres et fait craquer de temps en temps une branche morte de froid. Est-ce le mois de juin au contraire ? Toute la forêt paraît comme rajeunie : vous êtes unique promeneur dans la forêt, n'importe, celle-ci est toute bourdonnante. Ici, des oiseaux voltigent de rameaux en rameaux, s'appelant les uns les autres par de petits cris de joie

ou d'impatience. Là, des moucherons profitent d'un rayon de soleil qui s'est glissé entre les feuilles pour organiser un quadrille ailé. Plus loin, c'est un écureuil qui saute d'un chêne à l'autre. Sur les buissons, dans la mousse, partout on surprend la vie, le mouvement, l'activité. Quatre mois plus tard, nouveau changement de décors. La forêt n'est plus si vivante : mais quelle richesse de teintes n'offre pas son feuillage ! le vert, le brun, le jaune, le rouge vif se mêlent et se combinent pour présenter à l'œil les couleurs les plus chatoyantes, les reflets les plus agréables... Assis maintenant dans votre fauteuil, près de la cheminée, pensez à la forêt de Sauvabelin. Le portrait qui se présentera à vos yeux ne ressemblera à aucune des trois perceptions différentes que je viens de rappeler. La forêt de Sauvabelin vous apparaîtra avec tous les traits distinctifs qu'elle présente soit au printemps, soit en été, soit en hiver, mais votre image-souvenir ne sera identique à aucune des perceptions immédiates de la forêt de Sauvabelin. Vous pouvez ainsi avoir dans l'esprit deux images de la forêt de Sauvabelin : l'une, correspondant à une perception déterminée, historique de la chose, et présentant des traits bien accentués, bien particuliers ; l'autre, ne répondant à aucune perception précise, mais pourvue des caractères qui vous auront frappé dans toutes vos perceptions de la forêt en question.

Autre exemple. Vous venez de voir un cheval qui est blanc, qui a l'œil vif et brillant, la crinière longue, les jambes fines, et qui porte la tête haute. L'image de ce cheval est encore présente à votre esprit ; mais outre cette image bien nette et bien distincte, vous possédez encore une autre image, présentant beaucoup d'analogie avec la première, en différant à d'autres égards ; c'est l'image du cheval en général. Celui-ci n'est ni blanc, ni noir, ni brun, mais son pelage est d'une couleur tout à fait indécise. Il ne porte la crinière ni longue, ni courte. Il n'a l'œil ni vif, ni endormi. Il n'a les jambes ni fines, ni grosses. Mais il a une crinière, il a deux yeux, il a quatre jambes, etc. En un mot, vous avez dans l'esprit l'image d'un cheval, laquelle ne correspond à la perception d'aucun cheval déter-

miné, mais dont les traits caractéristiques se retrouvent dans la perception de chaque cheval.

Le souvenir d'une chose nous facilite la perception renouvelée de cette même chose, et c'est ainsi qu'il acquiert pour notre esprit une valeur égale à celle de la sensation qui nous a garanti en premier lieu la réalité de la chose. Grâce, d'autre part, à son caractère quiescent et toujours identique, il ne tarde pas à être considéré comme la représentation exacte de la chose en soi, bien que cette fixité et cette identité de l'image-souvenir soient désavantageusement compensées par son caractère vague et indéterminé, par ses contours incolores et peu précis.

L'idée, au sens platonicien du mot, n'est pas autre chose que l'image-souvenir; l'image-souvenir de plusieurs choses semblables par la pluralité de leurs attributs. L'idée est donc la notion d'espèce, puisque cette notion comprend tous les attributs communs à un certain nombre d'individus. Seulement, d'après Platon, ces notions d'espèce constituent précisément les choses au sens propre, les choses en soi, et les objets fournis par la perception sensible n'existent que dans la mesure où ils participent à ces notions. En d'autres termes, ce qui est l'essentiel, le primaire au sens de Platon, ce sont les idées ou les notions d'espèce, tandis que les choses particulières ne sont que l'accidentel, le dérivé. Ces idées, types éternels de toute existence particulière, n'existent que pour soi, dans un milieu accessible à la pensée seule, et elles sont insensibles aux modifications de ce qui participe d'elles. Les choses particulières ne sont que les ombres projetées par les idées. Plus on élève une de ces idées, plus elle embrasse de choses, plus elle est indéterminée. Ainsi, l'idée du bien, qui, chez Platon, est l'idée suprême, l'idée ordonnatrice et directrice de toutes les choses, ne désigne pas ce qui est moralement bon, mais la cause suprême et le but suprême de toutes choses; c'est la catégorie la plus générale et la plus compréhensive, l'idée la plus indéterminée.

Si la chose en soi ou l'idée peut être conçue abstraction faite de ses apparitions particulières, si elle constitue la cause des

effets attachés aux choses particulières, — et cela doit être puisque les choses particulières n'existent que dans la mesure où elles participent des idées, — il n'en reste pas moins vrai, que cette relation des choses particulières avec les idées est parfaitement incompréhensible, et que le rapport entre l'existence et l'acte de la connaissance n'est pas du tout expliqué. S'imaginer que la notion d'espèce peut nous donner une connaissance claire et distincte des choses, c'est pure illusion. En effet, plus une idée gagne en circonférence, c'est-à-dire, comprend des sous-genres et des exemplaires plus nombreux, plus elle devient terne et indéterminée. (Par exemple, l'idée de quadrupède est plus indéterminée que celle de cheval, et l'idée d'animal plus indéterminée que celle de quadrupède.) Plus au contraire on cherche à dépouiller une idée d'espèce de cette indétermination et à lui donner des contours précis, plus on arrive à se convaincre que cette idée n'est dans notre esprit que l'ombre des choses réelles, mais ombre sans réalité indépendante. Ainsi les choses particulières, loin d'être, comme Platon le prétend, les ombres (*Schattenbilder*) projetées par les idées, sont au contraire les réalités, dont les idées ou images-souvenirs sont les ombres. L'idée de l'être général indéterminé, infini, que Plutarque, Philon et les néo-platoniciens établissent comme Dieu, n'est pas autre chose que l'idée du monde, la catégorie dans laquelle notre esprit embrasse toutes les autres catégories, et par conséquent tous les êtres.

En résumé donc, d'après la théorie platonicienne, la chose nous apparaît avec des attributs variables, et agit sur nous au moyen de ces attributs; mais derrière ces attributs repose la chose en soi comme unité toujours égale à elle-même, et connaissable seulement pour notre intelligence. Le tort de cette théorie, d'après Ritschl, c'est d'oublier que la notion de la chose en soi n'est pas autre que le souvenir, fixé au repos, et produit par la perception réitérée des effets qui ont excité notre attention d'une manière déterminée. L'idée de forêt, par exemple, n'est que l'image produite par le souvenir des traits distinctifs que nous avons remarqués dans chaque forêt visitée par nous. Mais cette idée ne correspond à aucune *réalité ; la*

forêt n'existe pas, il n'y a que *des* forêts. Si l'on objecte que nous ne pouvons reconnaître une forêt que parce que nous avons dans l'esprit la notion de forêt, nous ferons observer que cette notion n'en a pas moins été fournie primitivement par la perception. Pour s'en convaincre il n'y a qu'à bien faire attention à la manière dont les petits enfants acquièrent leurs premières notions des choses.

Après avoir combattu la théorie *réaliste* de la connaissance, Ritschl aborde la théorie kantienne, qu'il repousse également. Kant, on le sait, limite au seul monde des phénomènes la connaissance possible à notre entendement, et il déclare inconnaissable la chose en soi. D'après Ritschl ces deux propositions sont en flagrante contradiction. On ne peut proposer les phénomènes comme objet de notre connaissance, qu'à la condition d'admettre qu'une réalité quelconque se manifeste en eux et devient la cause de nos sensations et de nos perceptions. Cette réalité quelconque ne peut être que la chose en soi : donc celle-ci n'est pas absolument inconnaissable, puisque les phénomènes la manifestent dans une mesure quelconque. En d'autres termes : ou le phénomène est quelque chose, ou il n'est rien. Dans ce dernier cas il ne peut être proposé à notre connaissance et nous tombons dans l'idéalisme subjectif pur. Dans le premier cas, il manifeste une réalité quelconque dans une mesure quelconque ; cette réalité — ou la chose — peut donc être connue dans une mesure quelconque.

Cette critique sommaire, mais très ingénieuse de la théorie kantienne contient *in nuce* la théorie de Lotze, qu'il nous reste à exposer. Le premier point à élucider c'est de savoir comment l'idée de chose naît dans notre esprit. Elle provient, nous dit Lotze, « des différentes sensations qui, dans un ordre déterminé, se rattachent à quelque chose que la perception place dans un espace limité. » Par exemple, nous statuons qu'une pomme est une chose ronde, rouge et douce, parce que ces trois sensations particulières du toucher, de la vue et du goût se rattachent à un lieu déterminé, dans lequel nous avons perçu les trois relations ou attributs correspondants de la figure, de la couleur et de la saveur. Ce sont précisément ces

relations ou ces attributs, perçus à réitérées fois dans un même lieu, que nous comprenons et embrassons dans l'idée d'une chose. Cette chose ne nous est connue que dans ses relations avec nous ; nous ne la désignons qu'avec et y compris ses relations ; elle n'existe que dans et par ses relations avec nous. Lorsque nous disons : « Cette pomme est ronde, rouge et douce, » nous établissons un rapport entre le sujet de cette proposition et les attributs, rapport impliquant que nous connaissons le sujet seulement avec et par ses attributs. Si nous voulons faire abstraction de ces derniers, le sujet ou la chose échappe complètement à notre connaissance, puisque nous n'avons appris à connaître la chose qu'au moyen de ses attributs, autrement dit de ses relations avec notre perception. Nous n'avons donc aucune raison de distinguer entre la chose eu soi d'une part, et ses attributs d'autre part, de disposer ceux-ci et celle-là sur deux plans post-posés l'un à l'autre, et et de prétendre à la possibilité de connaître une chose indépendamment de ses attributs. Donc, d'après Lotze, notre connaissance des choses est toujours relative.

L'acte par lequel notre esprit ramène à l'unité de la chose la pluralité des phénomènes (ou attributs, relations) qui ont été perçus dans un espace limité, dans une succession ou une situation toujours identiques, et dont les modifications ont lieu dans des limites et suivant un ordre déterminés, cet acte a sa cause dans la constitution même de l'esprit humain. Celui-ci, en effet, au sein de la diversité de ses impressions correspondant à la diversité des phénomènes, se sent une unité permanente. Le sentiment que la chose perçue est une dans la multiplicité de ses attributs, naît ainsi de la continuité de la conscience de soi au sein de la série des sensations multiples éveillées par le contact avec les choses. Là ne se borne pas l'analogie de l'objet avec le sujet. De même que l'âme ou le sujet se pose comme la cause essentielle de ses sensations diverses, excitées par les attributs de la chose ou de l'objet (ces excitations n'étant en réalité que les causes efficientes des sensations), de même nous nous représentons la chose

isolée, avec ses attributs, comme une unité particulière où les attributs sont les effets de la chose, où la chose est la cause des attributs. De même aussi que l'âme se pose comme but de ses perceptions et considère celles-ci comme des moyens d'information et d'action, de même la chose isolée, avec ses attributs, peut être considérée comme une unité particulière où les attributs sont à la chose dans un rapport de moyens à but. Dire que l'âme est tout à la fois la cause et le but de ses sensations et de ses perceptions, en un mot de ses activités diverses, c'est dire qu'elle est la loi qui régit ces activités. De même, on peut dire que la chose, considérée comme la cause et le but de ses attributs variables dans des limites fixes, est la loi qui préside à la variabilité de ses attributs.

En résumé donc, la théorie de la connaissance de Lotze se réduit à ceci : Nous ne pouvons connaître que les phénomènes. Mais, dans les phénomènes, dont les modifications se succèdent dans un espace limité et un ordre déterminé, nous pouvons connaître la chose :

1° Comme la *cause* des attributs qui agissent sur nous.

2° Comme le *but* auquel les attributs servent de moyens.

3° Comme la *loi* qui régit les modifications constantes des attributs.

Tel est donc d'après Ritschl, le degré de connaissance que nous pouvons avoir des choses. Mais notre but, en étudiant la théorie de la connaissance, suivie par Ritschl, n'a été que d'être mieux en état de comprendre sa théologie. Quelles sont par conséquent les choses dont s'occupe la théologie ? A cette question une seule réponse est possible, quelle que soit d'ailleurs la définition proprement dite qu'on donne de cette science. L'objet de la théologie, c'est la vie spirituelle de l'homme considérée sous un angle particulier ; les choses dont elle s'occupe, ce sont des choses, des quantités, des faits de la vie de l'esprit. Pour organiser les idées qui se rapportent à ces choses, à ces quantités, à ces faits, le théologien a besoin d'une psychologie. Ritschl est ici appelé à choisir entre deux psychologies correspondant, l'une à la théorie platonicienne de la

connaissance ; l'autre, à la théorie néo-kantienne de Lotze. Pour la première, l'âme est une entité réelle, située au-dessus et au-delà des sensations, relations et représentations par laquelle elle se manifeste. La psychologie de Ritschl ne reconnaît au contraire la réalité particulière de l'âme que dans les trois fonctions de sentir, de connaître et de vouloir, surtout dans cette dernière. La vie propre de l'âme ne se manifeste que sous la forme de ces trois activités, et en dehors de celles-ci l'âme n'exerce ni ne subit aucune influence. On pourrait définir l'idée que Ritschl se fait de l'âme en disant que celle-ci est une chose qui sent, qui connaît et qui veut.

La distinction établie par la théologie traditionnelle entre les activités psychiques d'une part et l'âme considérée comme puissance quiescente, cette distinction est affectée du même défaut que celle entre les attributs de la chose et la chose en soi. De même qu'il nous est impossible de connaître une chose indépendamment de ses relations avec nous, de même nous ne pouvons rien savoir d'une aséité de l'âme, d'une vie de l'esprit en dehors et au-dessus de ces fonctions. Nous ne connaissons jamais l'âme que comme active. Toutes les choses qui agissent sur l'âme, agissent sur elle comme des excitations qui éveillent une activité psychique particulière. Même dans la douleur l'âme réagit en une mesure quelconque. En dehors de la sensation active et consciente, l'âme n'éprouve aucune influence extérieure.

Si l'on objecte qu'au point de vue de cette psychologie, il est impossible d'admettre un rapport personnel et immédiat du chrétien avec Dieu et avec Christ, — reproche fait à Ritschl par Weiss et Luthardt, — notre théologien répond que quand on conçoit avec justesse les effets, on conçoit par là même la cause dans les effets. « C'est l'intelligence vulgaire, ajoute Ritschl, qui place les causes dans un plan postérieur et dans un moment antérieur aux effets. Mais si, pour fixer l'ordre des relations perçues par nous, nous distinguons l'effet de la cause dans le temps et dans l'espace, il ne faut pas oublier qu'en réalité la chose est *une* dans le temps et dans l'espace. Les

effets sont dans une relation si étroite avec les causes, qu'on ne peut avoir ceux-là sans celles-ci, que par conséquent celles-ci sont données dans ceux-là. Cette règle métaphysique de la connaissance, appliquée à la psychologie religieuse, signifie que la constatation des influences divines sur soi-même n'est pas une preuve de l'éloignement, mais au contraire de la présence de Dieu en nous, et de sa présence personnelle. Par exemple, c'est Dieu lui-même qui me punit dans le repentir; c'est Jésus-Christ qui m'encourage et me console, lorsque je sens toute la valeur de son exemple. De même que la perception sensible la plus simple, considérée par l'intelligence vulgaire comme immédiate, est en réalité le résultat d'un complexe de sensations et de jugements, de même la relation du chrétien avec Dieu et avec Jésus-Christ ne peut pas se passer d'intermédiaires. Le rapport personnel de Dieu et de Jésus-Christ avec nous a pour intermédiaire notre souvenir exact de l'Ecriture sainte, et Dieu n'agit sur nous que par le moyen de cette révélation. Réclamer pour la perception religieuse le privilège d'être immédiate, c'est se mettre dans l'impossibilité de distinguer, dans notre vie spirituelle, entre la réalité et l'hallucination. »

Si la psychologie de Ritschl est toute impliquée dans sa théorie de la connaissance, on peut dire que celle-ci renferme toute sa dogmatique, dans ses traits distinctifs et originaux. Qu'il s'agisse de Dieu, de Jésus-Christ, du Saint-Esprit ou du péché, Ritschl renonce à vouloir déterminer ce qu'ils sont en soi. Il se borne à signaler les caractères, les attributs par lesquels ils se font connaître à nous, à les considérer dans leurs relations multiples entre eux et avec nous. Ce caractère phénoménal, relatif, historique, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la connaissance, se montre également dans la manière dont Ritschl essaie de définir la religion. Ici encore, comme le montrera le paragraphe suivant, Ritschl ne définit pas, à vrai dire, la religion; il se borne à indiquer les caractères principaux des religions historiques, en se préoccupant surtout de la forme qu'ils revêtent dans le christianisme. Voilà pourquoi on a pu

appeler la théologie de Ritschl une théologie *positive et expérimentale*. C'est parce que ce caractère particulier de la théologie de Ritschl est la conséquence logique de sa théorie de la connaissance, que nous avons dû consacrer à l'examen de celle-ci une attention jugée peut-être excessive par quelques-uns, mais qui rendra plus facile la compréhension du système théologique du professeur de Gœttingue.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS [1]

---

§ 2. Les Chaldéens.

Introduction

Nous prenons le mot *Chaldéens* dans son sens le plus général, en y faisant rentrer soit les Assyriens et les Babyloniens, soit les peuples, tels que les Accadiens, dont la civilisation a précédé celle des Babyloniens. Toutes ces nations ne semblent guère former qu'un ensemble au point de vue qui nous préoccupe.

Inutile de faire ressortir l'importance et l'actualité de l'étude qui les concerne, après tous les travaux qui ont été faits, soit pour les fouilles si fructueuses opérées à Ninive et ailleurs, soit pour le déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Il y a là une des plus riches mines qui, dans notre siècle, se soient ouvertes à la science, et l'exploitation n'est pas encore très avancée.

La meilleure marche que nous aurons à suivre ici sera de séparer d'abord la question du sabbat et celle de la semaine, de les étudier à part, autant que possible, puis de rapprocher dans une conclusion les résultats des deux études.

[1] Voir les livraisons de mars et mai, pag. 136 et 245.

A. LE SABBAT CHALDÉEN

Dans une des notes ajoutées par Fried. Delitzsch à la traduction allemande du *Chaldaean account of Genesis* (Londres, 1875), par George Smith [1], il dit entre autres (p. 300) :

« Le 7me jour était aussi chez les Assyriens un jour de repos, c'est ce dont on ne peut plus douter depuis que Smith a trouvé, en 1869, un calendrier assyrien dans lequel chaque mois est partagé en 4 semaines et les 7mes jours, mis à part comme jours dans lesquels aucun ouvrage ne doit être fait. Je peux maintenant prouver que le terme de sabbat était aussi employé pour ce 7me jour, en alléguant la simple donnée d'un catalogue assyrien de synonymes (II R. 32,16 *a*, *b*, [2]), qui explique *um nu-uh lib-bi*, c'est-à-dire jour du repos du cœur, jour de repos, par sabat-tuv, c'est-à-dire sabbat [3]. »

Dans cette citation de Fried. Delitzsch, il est question en premier lieu, d'un calendrier assyrien ; en second lieu, d'une définition du mot assyrien de sabbat. Nous reviendrons successivement sur ces deux points. Mais auparavant indiquons comment ils ont été encore récemment constatés par des savants tels que Eberh. Schrader et Tiele.

Schrader, qui le premier a jeté une grande lumière sur l'histoire de la semaine babylonienne, dit dans la seconde édition de son ouvrage, intitulé : *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, (Giessen, 1883, p. 19) : « Nous rencontrons sur les monuments d'abord la semaine de 7 jours, avec le 7me jour comme jour où aucun travail ne devait être fait... Ce jour

[1] *G. Smith's Chaldäische Genesis.* Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten Babylonisch-Assyrischen Schriftthums, mit 27 Abbildungen. Autorisirte Uebersetzung von Herm. Delitzsch, nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen, von Dr Fried. Delitzsch. — Leipzig, 1876.

[2] L'ouvrage indiqué ainsi doit être celui de Rawlinson et Norris : *Cuneiform inscriptions of Western Asia.* — 4 vol. in-folio. Londres.

[3] La *Revue de théologie et de philosophie* avait déjà en 1877 (pag. 111) signalé ces découvertes de G. Smith et de Fried. Delitzsch relativement au sabbat chaldéen.

était désigné aussi comme *sabattuv* שבת, c'est-à-dire « (jour) de repos » (II R. 32, 16, *a*, *b*, d'après la rectification de Fried. Delitzsch), puisque dans la colonne explicative ce *sabattuv* est formellement expliqué par *um nuh libbi*, c'est-à-dire par « jour de repos du cœur, » c'est-à-dire « jour de repos. »

Le hollandais Tiele, dans la seconde édition de la traduction française de son *Manuel de l'histoire des religions* (Paris, 1885, p. 121, comp. p. 119), dit aussi que c'est des Assyriens-Babyloniens que vint aux Nord-Sémites occidentaux (Araméens, Cananéens et Phéniciens) « la consécration du 7me jour comme sabbat ou jour de repos... Oppert et Schrader avaient déjà conjecturé que le sabbat, le jour de repos au 7me jour de la semaine, était passé des Accadiens aux Sémites, et Sayce vient d'établir ce résultat par des textes. On retrouve quelque part, dans une liste de mots, le mot *sabatum* (*sic*) avec l'explication : jour de repos pour le cœur. »

Quant au mot assyrien *sabattuv* ou *sabattu*, voici ce que dit (p. 5, 7) l'assyriologue Lotz qui, dans sa dissertation : *Quæstiones de historia sabbati* (Lipsiæ, 1883), a fait une étude vraiment approfondie sur le sabbat chaldéen « Le sens principal de la racine שבת paraît avoir été : couper, de là : finir, cesser, puis : se reposer. Le verbe assyrien *sabatu*, d'après II R. 25. 14. *a*, a le même sens que *gamaru* (hébreu גמר) : achever, finir. Il signifie aussi : couper, d'après le fragment lexicographique K 4359, où dans les mots *sa ba tu sa seim*, il est parlé du blé comme étant coupé. Or comme nous lisons dans une tablette lexicographique que *sa bat tu* est le « jour de repos du cœur, » je suis persuadé que *sa ba tu* a signifié aussi se reposer. Le mot *sabattu*, avec le redoublement de la lettre *t*, indique une terminaison féminine. On ne l'a trouvé encore qu'une fois II R. 32, 16, *a*, *b*, où se lit : *sa-ba-tu* = *umu nuh libbi* (יומ נוח הלב), c'est-à-dire jour du repos du cœur. »

A.-H. Sayce, dans une dissertation sur l'*Astronomie et l'astrologie chez les Babyloniens*, accompagnée de la traduction de tablettes relatives au sujet [1], dit (p. 207) : « Chez les Babylo-

[1] *The astronomy and astrology of the Babylonians, with translations of the Tablets relating to these subjects.* Cette dissertation a paru dans les

niens, les mois étaient lunaires et divisés en deux lunaisons. Les jours dans lesquels les quartiers de lune commençaient, ainsi que le commencement de la seconde lunaison, étaient appelés jours de *sulum* ou repos [1], pendant lesquels on devait s'abstenir de certains travaux. »

Le passage des tablettes traduites par Sayce qui me paraît de beaucoup le plus significatif comme confirmation, bien qu'il n'ait point été mis en saillie comme il le mérite, se trouve dans un appendice de la dissertation (p. 239...), intitulé : Appendix. *Table of Portents* (W. A. I. III, 60 [2]). Obverse.

On lit donc à la page 313 : « 18) The moon a rest [3] the 7th day, the 14th day, the 21st day, the 28ht day causes, and the appearance of an eclipse creates, » c'est-à-dire, ce me semble : La lune produit un jour férié le 7me jour, le 14me, le 21me, le 28me, et l'apparition d'une éclipse en constitue un aussi. »

Mais la tablette assyrienne de beaucoup la plus explicite sur le repos du 7me jour chez les Chaldéens, a été publiée par Rawlinson (IV R. 32, 33), puis traduite en entier par Lotz dans sa dissertation [4]. C'est la huitième des tablettes qui renfermaient

Transactions of the Society of biblical Archaeology, vol. III, London 1874. — G. Perrot a consacré récemment deux pages d'un haut intérêt à M. Sayce dans un article de la *Revue des deux mondes* (juillet 1886), intitulé : *Une civilisation retrouvée. Les Hétéens, leur écriture et leur art.* Il y dit, entre autres (pag. 316) : « Fellow de Queen's College à Oxford, suppléant de M. Max Muller dans la chaire que celui-ci a illustrée, M. Sayce est peut-être aujourd'hui le plus brillant et le plus en vue des érudits anglais, celui qui, avec la science la plus étendue et la plus variée, a l'intelligence la plus souple et la plus passionnée... Il avait commencé par la philologie sémitique, par l'assyriologie, où il laissera sa trace...; il s'occupait à percer le mystère de la langue encore inconnue que cachent les textes cunéiformes gravés sur les rochers de Van, en Arménie... quand il fut entraîné vers d'autres recherches... »

[1] Il est dit à l'Index, pag. 623 : *Salum, or rest, the name of the Babylonian Sabbath.*

[2] L'ouvrage indiqué ainsi doit être encore celui de Rawlinson et Norris, *Cuneiform inscriptions of Western Asia.* Voir pag. 404, note 2.

[3] En Accadien *tarbatsa.* Il y a en note : *The rest would have seen to mean a holiday*, c'est-à-dire un jour férié.

[4] Elle a été traduite, tout au moins en partie, aussi par Sayce : *Records of the Past*, VII, 159. D'après Schrader, *Keilinschriften*, pag. 19.

le calendrier assyrien et elle se rapporte au mois intercalaire Elul II. Elle date du règne d'Assourbanipal ou Sardanapale qui, d'après Schrader [1], monta sur le trône de Ninive en 668.

Cette tablette indique en particulier à quelle divinité chaque jour du mois était dédié, quels sacrifices il fallait y faire, et ce qui était prohibé dans ce jour.

Or voici ce qui est dit du 7me jour dans la traduction de Lotz, en y comprenant les mots originaux qu'il renonce à traduire : 28) Dies septimus *nu-bat-tum* Merodachi, Zarpanitæ, dies faustus. 29) Dies *hul... gal.* Pastor nationum magnarum. 30) carnem super ignem assatam *sa tum-ri* ne esto. 31) vestem corporis sui ne mutato, albas ne induito. 32) libationem ne libato, rex currum ne conscendito. 33) Regaliter ne loquitor. Loco secreto sacerdos (?) os ne aperito (?). 34) Magus ægroto manum suam ne applicato. 35) Ad faciendam exsecrationem ne esto propensus (?). 36) Vesperi coram Merodacho et Venere. 37) Rex donum suum facito, libationes libato. 38) Sublatio manus ejus apud deum (*itti illi*) grata erit.

Les mêmes prescriptions sont répétées à peu près identiquement pour le 14, le 21, le 28 et aussi, sans qu'on sache bien pourquoi [2], pour le 19; mais, au lieu de Merodachi, Zarpanitæ (ligne 28) et de Merodacho et Venere (ligne 36), il y a pour le 14, Beltis, Nergali, puis Belti; pour le 21, Luni (*sic*) et Solis, puis Soli, Belti-terrarum; pour le 28, Eæ... Nergali, puis Eæ, Veneri; pour le 19, Gulæ, puis Ninebo Gulæ.

D'après Schrader [3] :

Merodach = Jupiter, un des 7 dieux planétaires;

Zirbanit ou Zarpanith était l'épouse de Mérodach;

[1] *Keilinschriften*, pag. 860.

[2] On pourrait se demander si ce jour n'était pas un jour de sabbat (et même, comme nous le verrons, de sabbat très prononcé), en tant que c'était un jour pour lequel une éclipse était annoncée. Mais, comme nous le verrons encore, il paraîtrait que ce caractère du 19e jour du mois n'était point particulier au mois Elul II, qu'il se retrouvait dans les autres mois, et que ce fait n'était pas propre à une année déterminée, qu'il était constant.

[3] *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, pag. 109.

Beltis ou Baaltis était l'épouse de Bel ou Bil, le second des grands dieux de la première triade babylonienne ;

Nergal = Mars, un des 7 dieux planétaires ;

Ea ou Héa = Anu = In = Nisroch (?). C'est le troisième des grands dieux de la première triade ;

Gula = Amunit. C'est l'épouse du dieu du soleil, Samas, qui apparaît à la fois comme le premier de la seconde triade et comme un des 7 dieux planétaires.

Cette tablette, comme le calendrier tout entier dont elle faisait partie, se rapporte donc directement à ce que le roi et les prêtres devaient faire chaque jour ; mais il y a lieu de croire que des prescriptions semblables régissaient les autres membres du royaume, bien que certaines prescriptions dussent être plus sévères pour le roi et les prêtres que pour leurs subordonnés.

Reprenons maintenant l'inscription en la traduisant en français, en cherchant à en éclaircir les diverses parties, surtout d'après Lotz, et aussi en indiquant quand elle est traduite d'une manière sensiblement différente par Schrader, dont la traduction s'arrête du reste à la ligne 32 inclusivement[1].

28) « Septième jour *nu-bat-tum* (Schrader : *nu-bil-tuo* (?), c'est-à-dire une fête), consacré au dieu Mérodach et à la déesse Zarpanith, jour favorable. » (*Magiru*. Schrader : *magari*, c'est-à-dire un jour de consécration.) Lotz ne croit pas qu'on puisse déjà expliquer *nubbattu*, qui est appliqué au 3me jour, au 7me et au 16me.

29) « Jour *hul... gal*. Le pasteur des grandes nations » (c'est-à-dire le roi). Au lieu de *hul.. gal*, Schrader dit *limnu*, qu'il traduit par : jour néfaste. Lotz ne traduit pas *hul.. gal*, mais il repousse énergiquement l'interprétation de : jour néfaste, *dies ater*, et, ce nous semble, avec raison, comme nous aurons l'occasion de l'indiquer. Il dit au sujet de ce mystérieux *hul... gal*[2] : « Le mot est obscur, et il ne faudrait pas abuser du fait que *hul* signifie par lui-même : mal et *gal* : être, car il est certain que le sens respectif de deux signes cunéiformes est assez

[1] *Keilinschriften*, pag. 19.

[2] Pag. 51, 58, 109.

souvent modifié par leur union, de telle sorte même que le sens de chacun d'eux n'est plus du tout ce qu'il était. » Dans un fragment d'une poésie de magicien, Fried. Delitzsch interprète une expression analogue : *hul.. gal. ubani*, aussi traduite en assyrien, par « *porrectionem seu directionem digiti*, » ce qui pourrait conduire à expliquer *umu-hul.. gal*, par : jour désigné, férié, destiné au repos. Il vaut aussi la peine d'observer que *Ki.. hul* (Assurb. VII, 15) peut signifier : lieu de repos. L'expression *hul.. gal* serait expliquée III R. 56, 33, s'il ne s'y trouvait une très fâcheuse lacune, que Lotz hésite beaucoup à combler par le mot *su-lum*.

30) « (Le pasteur des grandes nations) ne doit pas manger de la chair rôtie au feu *sa tum-ri*. » Schrader traduit : ne doit pas manger de la chair *pinti*, ni de dates mûries (das Reife von Datteln). Lotz justifie sa traduction de *sa pi-in-ti* ou *pentu* par : rôtie au feu, entre autres, en alléguant une inscription que lui a communiquée Fried. Delitzsch et en s'appuyant sur l'autorité de Théoph. Pinches. Il fait heureusement ressortir l'intime connexité qu'il y aurait alors avec Ex. XXXV, 3 : « Vous n'allumerez point de feu dans aucune de vos demeures le jour du sabbat. »

31) « Qu'il ne change pas le vêtement de son corps ! Qu'il ne revête pas de vêtements blancs ! » Schrader lit autrement la seconde de ces prescriptions et traduit : Qu'il ne foule pas les lieux purs (saints ?). — Lotz explique la première prescription soit en ce sens que le temps du jour doit être perdu le moins possible en changements de vêtements, soit parce qu'en ce jour il ne convient pas de parader en changeant plusieurs fois de costume. — Au sujet de la seconde prescription, on peut supposer que les vêtements blancs dont il s'agit étaient particulièrement extraordinaires et qu'ils pouvaient être réclamés par certaines fonctions royales interdites en ce jour. — Il est utile de rappeler ici que le climat de la Chaldée, avec ses brusques changements et ses grandes variations de température, appelait à se couvrir le corps tout autrement qu'en Egypte. Hérodote dit que les Assyriens portaient une tunique de lin qui descendait jusqu'au talon et que par-dessus ils mettaient une autre tunique de laine, avec un petit manteau blanc. Pour les riches, la tunique

de lin était ornée de broderies et garnies par en bas de houppes en passementerie. Le manteau était un châle à franges, offrant des analogies avec le peplos des Grecs et la toge romaine. Dans les monuments assyriens, le corps et les attaches des membres se dissimulent souvent derrière l'opacité des tuniques chargées de broderies et sous l'épaisseur des châles qui, par endroits, étaient pliés en double. Ils nous montrent aussi des vêtements tout couverts de broderies. L'habileté des brodeurs babyloniens est restée célèbre jusque dans les derniers jours de l'antiquité, et celle des tisserands n'était pas moindre[1].

32) « Qu'il ne fasse pas de libation ! Que le roi ne monte pas sur son char ! » Schrader traduit ainsi la première prescription : Qu'il ne fasse pas de sacrifice ! — Cette interdiction des libations peut s'expliquer soit parce que le repos ne devait pas même être interrompu par des libations, soit parce que la sobriété convenait particulièrement à ce jour. — Le roi ne devait pas monter en ce jour sur son char, pour donner du repos à ses serviteurs et à ses chevaux ; peut-être aussi pour ne pas troubler pour lui-même le recueillement de la journée. On peut supposer encore qu'il s'agissait essentiellement d'un char de guerre.

33) « Qu'il ne parle pas en roi ! Que le prêtre (?) n'ouvre pas sa bouche dans un lieu secret ! » La première prescription signifie probablement que le roi ne doit en ce jour ni rendre la justice, ni donner audience — Dans un lieu secret, c'est-à-dire, semble-t-il, dans les lieux où les prêtres se réunissaient à huis-clos pour délibérer ou pour s'occuper des solennités religieuses.

34) « Que le mage n'applique pas sa main sur le malade ! » Probablement parce que c'était son travail des autres jours.

35) « Qu'il ne soit pas enclin (?) à faire des exécrations ! » Peut-être devait-il dans certains cas prononcer des anathèmes sur des hommes ou des choses, anathèmes dont il devait s'abstenir un jour *hul.. gal.*

36) « Que le soir, en présence de Merodach et Vénus, 37) le roi fasse son don ! Qu'il fasse des libations ! 38) Ses mains le-

[1] Voir Perrot, *Chaldée et Assyrie*, pag. 560, 769.

vées seront agréables à la divinité ! » Il faut observer à l'occasion de ces lignes, que le jour des Babyloniens ne commençait pas, comme celui des Hébreux, le soir, mais au lever du soleil[1], et que le roi devait faire son sacrifice le soir. Ce n'était que le 21me jour que le sacrifice devait avoir lieu le matin. En outre, constatons que la prescription de la l. 32 : « Qu'il ne fasse pas de libation, » ne s'appliquait pas au soir du jour, puisque le roi devait au contraire faire alors des libations.

Sans doute, la tablette traduite par Lotz se rapporte proprement au mois intercalaire Elul II. Mais comme plusieurs des lignes de cette tablette étaient détruites, G. Smith ne les a rétablies qu'en comparant les fragments encore subsistants relatifs aux autres mois, et la comparaison de tous les fragments l'a amené à la conviction que les mêmes jours de tous les mois étaient des jours de fêtes analogues, soumis aux mêmes prescriptions[2]. De plus, rien n'indique que le fragment si important que j'ai cité page 406 en l'extrayant d'une dissertation de Sayce, se rapportât spécialement au mois Elul II; il semble même avoir une portée très générale.

Sans doute encore il serait à désirer qu'on fût arrivé à tomber d'accord sur le sens du mot *hul.. gal* et qu'on finît par trouver quelque fragment où le terme assyrien *sabat-tuv* ou *sa-bat-tu* serait sûrement rapproché des termes accadiens *salum* ou *su-lum*, *tarbatsa* et *hul.. gal*. Mais l'opinion des assyriologues n'en semble pas moins déjà bien établie sur le fait même de l'existence d'un jour de repos le 7me, le 14me, le 21me et le 28me jour de chaque mois, c'est-à-dire le dernier jour de chaque semaine mensuelle à partir du 1er jour du mois.

Cherchons maintenant à nous rendre compte autant que possible du caractère de cette institution, en revenant à plus d'un égard sur ce que nous venons de voir et en en tirant plusieurs conséquences.

1° Le sabbat chaldéen était un jour de repos et il était sous ce rapport revêtu d'un caractère religieux.

[1] Lotz, pag. 50.
[2] Id., pag. 59, note.

Qu'il fût un jour de repos, cela nous semble ressortir abondamment des expressions *sabattu*, *salum*, *tarbatsa*, qui lui sont appliquées, et de toutes les prescriptions rattachées à ce jour.

Qu'il fût un religieux jour de repos, cela nous semble aussi ressortir de l'ensemble de ces prescriptions apparaissant essentiellement comme des prescriptions religieuses adressées au roi, aux prêtres et aux mages, comme à tous les membres du royaume.

Il ne faudrait pas cependant se faire une idée exagérée du repos commandé en ce jour. Lotz parle de soixante-cinq tablettes de contrats arrivées à sa connaissance. Or voici les jours des mois entre lesquels elles se distribuent. Il en revient

au 1er	du mois,	29.	au 11me	du mois,	14.	au 21me	du mois,	34.
au 2d	»	21.	au 12me	»	13.	au 22me	»	32.
au 3me	»	18.	au 13me	»	23.	au 23me	»	22.
au 4me	»	19.	au 14me	»	15.	au 24me	»	11.
au 5me	»	21.	au 15me	»	32.	au 25me	»	20.
au 6me	»	11.	au 16me	»	27.	au 26me	»	20.
au 7me	»	17.	au 17me	»	11.	au 27me	»	18.
au 8me	»	14.	au 18me	»	15.	au 28me	»	8.
au 9me	»	18.	au 19me	»	1.	au 29me	»	6.
au 10me	»	23.	au 20me	»	32.	au 30me	»	5.

Un de ces contrats est daté du 21me jour d'Elul II, sur les sabbats duquel aucun doute ne peut exister.

Le quantième du mois, auquel ne se rattache qu'un seul contrat, est le 19, c'est-à-dire le jour qui nous est apparu comme revêtu du même caractère sabbatique que le 7, le 14, le 21 et le 28. Il semble donc que le repos était plus strictement observé en ce jour que pour tout autre.

Le 7 apparaît comme plus chargé que ses deux voisins ; le 14, comme beaucoup moins que les siens ; le 21, comme plus chargé que ses deux voisins (mais il faut tenir compte du repos si strictement observé le 19) ; le 28, comme plus chargé que le 27 et moins chargé que le 29. Ce dernier jour et le suivant, quand il avait lieu, étaient évidemment peu privilégiés pour les affaires.

Si nous calculons la moyenne des contrats pour chaque jour du mois, nous trouvons 18; or le 7me jour, le 14 et le 28 ont un chiffre moindre. Il n'y a que le 21 qui ait un chiffre plus fort, mais évidemment le chômage si prononcé du 19 nuisait à celui du surlendemain.

2° Le sabbat chaldéen n'était pas un jour triste, sinistre, *dies ater*.

C'est là une thèse contestée. Le contraire est soutenu par Sayce [1], aussi par Schrader, toutefois avec quelque réserve [2]. Il l'est aussi par Robertson Smith [3]. Riehm [4], Lenormant [5], et les éditeurs de la *Bible annotée* (I, p. 87) ont également adhéré à cette opinion.

Je crois cependant, avec Lotz, qu'elle est erronée.

Et d'abord il ne faudrait pas s'appuyer sur l'interprétation de *Hul.. gal* dans le sens de : mauvais, car cette interprétation est contestable et contestée.

D'autre part, je ne voudrais pas insister avec Lotz sur ce que le calendrier qu'il a traduit caractériserait comme jours favorables (*fausti*) le 7, le 14, le 21 et le 28 du mois. Et en effet, cette interprétation me paraît à son tour quelque peu suspecte, car avec elle tous les jours du mois seraient également favorables, comme Lotz le reconnaît. Je préférerais donc traduire avec Schrader par : consacré à (tel ou tel dieu).

Mais voici ce qui me paraît plus concluant :

a) Toutes les prescriptions relatives à ces jours de sabbat impliquent un certain repos, mais nullement un caractère de tristesse et de malheur. La prescription de la l. 30, interdisant au roi de manger de la chair rôtie au feu, n'est pas plus un signe d'ascétisme que ne l'est la prescription semblable de Ex. XXXV, 3 pour le sabbat mosaïque.

b) Il me semble qu'il y a de la sérénité dans la dernière des prescriptions (l. 36-38) : « Que le roi, en présence de (telle ou

[1] *Records of the Past*, VII, pag. 157. D'après Lotz, pag. 62.
[2] *Keilinschriften*, pag. 19.
[3] *The Prophets of Israel*, 1882, pag. 384. D'après Lotz, pag. 62.
[4] *Handwörterbuch*, pag. 1309.
[5] *Origines de l'histoire*, I, pag, 243.

telle divinité) fasse son don ! qu'il fasse des libations ! Ses mains levées seront agréables à la divinité. »

c) La définition assyrienne de *sabattu* comme « jour du repos du cœur » est en contradiction formelle avec l'opinion qui fait de ce jour un jour néfaste, car la crainte et le tremblement ne sauraient produire le repos du cœur, la joie intime.

d) L'opinion qui fait du sabbat chaldéen un jour sinistre, s'est rattachée à celle qui considérait le culte de Saturne comme le principe du repos sabbatique, — Saturne, dont l'étoile est souvent représentée chez les anciens comme une étoile défavorable [*grave, nocens, triste sidus*] [1].

Nous aurons à revenir sur cette seconde opinion, qui a été d'abord soutenue par Baur et qui a été plus d'une fois fortement réfutée [2]. Qu'il nous suffise de dire pour le moment que Saturne, qui était désigné par les Chaldéens sous les noms de Sakkuth, Kewan, Adar, Adar-Malik, Malik, et par les Cananéens sous les noms de Moloch et de Milcom [3], n'apparaît point comme présidant aux jours 7, 14, 21, 28 du mois, tout au moins du mois Elul II. Comme nous l'avons vu, les divinités auxquelles ces jours étaient consacrés ou auxquelles on offrait alors des sacrifices, sont désignées dans la tablette traduite par Lotz, comme étant Mérodach et son épouse, Zarpanith, Istar ou Vénus, Beltis, épouse de Bel, Nergal ou Mars, Sin [la lune] et Samas [le soleil], Héa = Ao = In.)

3° Rapport du sabbat chaldéen avec les phases de la lune et le culte qui lui était rendu [4].

Evidemment il y avait un certain rapport entre l'institution

[1] Properce, IV, 1, v. 104; Lucain, 1, v. 652; Juvénal, VI, v. 569. Voir dans l'édition de Juvénal publiée par Lemaire, I, pag. 507-509.

[2] Baur a émis et soutenu cette opinion, *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1832, III, 145. Elle a reparu récemment dans Robertson Smith, *the Prophets of Israel*, pag. 384. (D'après Lotz, pag. 62, 67.) Elle a été, par contre, réfutée par Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, art. Sabbath, et récemment par Riehm, *Handwörterbuch*, pag. 1308. Voir aussi Œhler, art. Sabbath, dans *Real-Encycl.*, 1. Ausg., pag. 195; Schrader, *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, pag. 351; Lotz, pag. 57, 62, 67.

[3] Schrader, *Handwörterbuch*, pag. 108, 28, 1010.

[4] Comp. Lotz, pag. 61.

du jour de repos chez les Chaldéens et les différentes phases mensuelles de la lune, et il est certain que celle-ci jouait un rôle plus ou moins grand dans les idées religieuses de ces peuples.

Il ne faudrait point cependant en conclure que le culte de la divinité lunaire, Sin, ait été le grand facteur de l'institution chaldéenne du 7me jour comme jour de repos.

Et d'abord, en fait de hiérarchie des dieux, rappelons qu'à leur tête il y a Ilou ou, chez les Assyriens, Assour. Puis vient la première triade composée d'Anou, Bel, Ao ou In ou Héa. La seconde triade est formée de Samas [le soleil], Sin [la lune], et Raman ou Bin ou Vul, le dieu de l'atmosphère [1]. Sin n'apparaît donc que dans la seconde triade et encore au second rang.

En second lieu, bien que les calendriers babyloniens parlent souvent de la lune, cependant ils n'assignent point principalement les jours *hul..gal* à son culte. Parmi les divinités auxquelles étaient consacrés le 7, le 14, le 21, le 28 du mois ou auxquelles on offrait alors des sacrifices, d'après le calendrier traduit par Lotz, la Lune n'apparaît que pour le 21, et cela conjointement avec le Soleil, Beltis et Vénus.

Enfin les deux jours de la nouvelle lune et de la pleine lune seraient seuls assez remarquables pour fonder des jours de fête lunaire. Or le premier de ces jours n'est point au nombre des jours *hul..gal*, tandis que, par contre, on y trouve le 28me jour du mois, c'est-à-dire le jour où la lune a coutume de disparaître.

4° Rapport du sabbat des Chaldéens avec leur semaine et leur mois [2].

Les Chaldéens avaient le mois lunaire synodique et l'année solaire [3].

[1] Voir Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, II, pag. 182; la *Magie chez les Chaldéens*, pag. 103; Schrader, *Handwörterbuch*, pag. 109; G. Rawlinson, *The Religions of the anc. World*, London, pag. 59.

[2] Voir Lotz, pag. 38, 59.

La durée du mois lunaire synodique ou de la lunaison, dans le sens strict du mot, est le temps que met la lune pour réoccuper la même position par rapport au soleil et à la terre. « Cette durée dépasse de plus

Comme la lunaison n'embrasse pas un nombre exact de jours, mais 29 jours et un certain nombre d'heures, les mois chaldéens étaient alternativement de 29 et de 30 jours et, en outre, il y avait de temps en temps deux mois consécutifs de 30 jours.

Le sabbat chaldéen avait lieu le 7, le 14, le 21 et le 28 de chaque mois.

Il n'avait donc pas lieu au commencement ou au milieu de la semaine exacte ou approximative, mais à la fin de cette semaine et en général au 7me jour.

De plus, il n'était pas indépendant du mois, comme il l'est pour nous, qui comptons nos semaines en ne tenant aucun compte du mois, de telle sorte que le premier jour de la semaine peut tomber sur le second jour du mois, sur le 3, le 4, le 5, le 6, le 7, aussi bien que sur le premier. La semaine chaldéenne, au contraire, était essentiellement dépendante du mois. Le premier jour d'un mois était nécessairement le premier jour d'une semaine.

D'autre part, il n'y avait pas toujours un intervalle de 6 jours entre deux sabbats. Cet intervalle existait, il est vrai, entre le 1er et le 2d sabbat du mois, entre le 2d et le 3me, entre le 3me et le 4me, mais non entre le 4me et le 1er sabbat du mois suivant. Entre ces deux derniers sabbats l'intervalle n'était jamais de 6 jours, mais il était tantôt de 7 et tantôt de 8, suivant que le premier mois était de 29 jours ou de 30. Le dernier jour ou les deux derniers jours du mois étaient en quelque sorte laissés de côté, comme surnuméraires. Et la preuve qu'il en était ainsi, c'est que dans ce ou ces deux jours il ne se faisait presque pas d'affaires, comme l'indique la répartition des contrats dont nous avons parlé précédemment.

Les Chaldéens n'avaient donc strictement et complètement

de deux jours la durée d'une révolution entière, réelle, de la lune dans son orbite, c'est-à-dire de sa révolution sidérale; cette différence provient principalement du mouvement propre de la terre autour du soleil. » La durée du mois lunaire synodique est de 29 jours, 12 heures, 44 minutes, 3 secondes. Celle de la révolution sidérale est de 27 jours, 7 heures, 43 minutes, 11 secondes. — Voir Guillemin, le *Ciel*, Paris, 1864, pag. 158. — Comparez une citation d'Arago que nous avons faite, page 146, note .

ni le sabbat comme 7me jour hebdomadaire ni la semaine. Ils ne les avaient qu'approximativement.

Leur semaine n'était pas strictement sabbatique, comme l'est la nôtre ; mais elle était un intermédiaire entre la semaine lunaire et la semaine sabbatique.

Elle n'était pas strictement et complètement lunaire. D'abord, parce que le mois chaldéen de 29 ou de 30 jours ne coïncidait pas exactement avec la durée d'une lunaison. Puis aussi parce que le premier jour du mois était pour les Chaldéens, non pas la nouvelle lune dans le sens astronomique et moderne du mot, c'est-à-dire au milieu des « quatre jours qui s'écoulent entre la disparition de la lune le matin, à l'orient, et sa réapparition à l'occident, le soir, un peu après le coucher du soleil [1], » mais le jour au soir duquel ils devaient voir réapparaître la lune.

Enfin, ayant un pareil commencement de mois, ils auraient dû, pour s'en tenir strictement aux indications lunaires, avoir une 1re semaine de 6 jours allant jusqu'au 1er quartier, une 2de semaine de 7 jours allant jusqu'à la pleine lune, une 3me semaine également de 7 jours, allant jusqu'au 2d quartier, et une 4me semaine de 9 ou 10 jours, allant jusqu'à la nouvelle lune dans le sens antique du mot.

La préoccupation de la semaine de 7 jours ou du sabbat hebdomadaire semble avoir contribué à donner ce caractère mixte à l'institution de la semaine babylonienne, à la fois semi-lunaire et semi-sabbatique.

B. LA SEMAINE DES CHALDÉENS ET SURTOUT LEUR SEMAINE ASTROLOGIQUE.

Introduction.

En constatant l'existence du sabbat chaldéen comme jour de repos le 7, le 14, le 21, le 28 de chaque mois, nous avons par cela même constaté l'existence de la semaine, tout en observant que cette institution n'arrivait pas en Chaldée à son plein

[1] Voir Guillemin, le *Ciel*, pag. 152.

développement, à sa pleine indépendance, puisqu'elle demeurait subordonnée au mois lunaire et qu'elle était par là même, à la fin du mois, toujours en quelque manière sacrifiée.

Nous voudrions aborder maintenant la question de la semaine chaldéenne astrologique ou de la désignation planétaire des jours de la semaine, en Chaldée.

Il nous semble certain que la désignation planétaire des jours de la semaine, telle qu'elle a fini par être plus ou moins adoptée dans tout le monde civilisé ou à peu près, vient avant tout de la Chaldée. Sous ce rapport nous ne pouvons nous ranger à l'opinion d'A. de Humboldt et de Letronne contestant l'origine chaldéenne de la semaine planétaire, comme si les Chaldéens s'en étaient strictement tenus aux 5 planètes proprement dites connues des anciens et ne leur avaient jamais associé le soleil et la lune[1]. Une telle opinion ne saurait plus être soutenue après les découvertes récentes de l'assyriologie. Tous les assyriologues semblent d'accord sur ce point : dans les inscriptions et dans les dessins chaldéens les 7 planètes apparaissent très souvent réunies.

Mais, d'autre part, après avoir passablement étudié le sujet pour autant qu'il peut l'être maintenant et sans pouvoir recourir nous-même au déchiffrement des inscriptions cunéiformes, nous sommes arrivé à la conviction qu'il faut bien distinguer entre l'existence même de l'institution de la semaine en Chaldée et le caractère astrologique que cette institution a pu plus ou moins y revêtir.

L'existence même de l'institution de la semaine en Chaldée nous paraît un fait devenu certain, tandis qu'il est extrêmement difficile d'arriver déjà à une idée nette et précise de ce qu'a été la semaine astrologique des Chaldéens.

On ne peut absolument plus dire avec le père Acosta cité par Humboldt, comme ayant victorieusement combattu l'opinion d'après laquelle les Péruviens ne connaissaient pas la petite période de 7 jours : « Cette période ne tient pas plus au

[1] *Cosmos*, III, pag. 461, 678, 688, et, d'après le *Cosmos*, Letronne : *Origine du zodiaque grec*, 1840, pag. 29.

cours de la lune qu'à celui du soleil. Elle doit son origine au nombre des planètes[1]. »

D'autre part, F. Lenormant me semble aller trop loin quand il dit[2] : « Les Chaldéo-Babyloniens n'ont certainement pas connu et employé la semaine planétaire, à laquelle les écrivains classiques attribuent une origine égyptienne[3] et dont on ne trouve d'ailleurs pas de mention avant une époque fort récente, le premier siècle avant Jésus-Christ[4]. Les allusions qu'on avait cru y trouver dans les documents cunéiformes[5] ont manifestement un autre sens. » Toutefois le mouvement de réaction qui s'exprime dans ces paroles est assez légitime.

On en jugera par le résumé que nous allons donner des recherches des assyriologues Oppert, Sayce, Schrader et Lotz.

a) *Opinions émises.*

α] *Oppert.* L'orientaliste Mohl, rendant compte dans le *Journal asiatique*[6] de très importantes communications d'Oppert données à l'occasion de traductions qu'il venait de faire de plusieurs tablettes assyriennes, traductions qui se trouvent dans le compte rendu, parle d'erreurs commises par Henry Rawlinson dans son interprétation des noms des planètes et reproduite dans le commentaire de Bérose par Lenormant. « La liste des planètes telle qu'elle se trouve à la pl. 48 du second tome des Inscriptions du Musée britannique, dit-il, a été comprise, par ces savants, dans cette suite : Mars, Vénus, Jupiter, Saturne, Mercure. M. Oppert prouve que seule Vénus est à sa place et que Mars et Mercure, Jupiter et Saturne doivent changer de rang. »

La suite véritable serait donc Mercure, Vénus, Saturne, Jupiter, Mars. c'est-à-dire ☿♀♄♃♂, au lieu de ♂♀♃♄☿.

[1] *Historia naturale y morale de las Indias*, 1591, l. VI. c. III, d'après A. de Humboldt : *Vues des Cordillières et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, I, pag. 341.

[2] *Les origines de l'histoire*, 2e éd., 1880, I, pag. 243.

[3] Dio Cass., XXXVII, 17, 18 ; cf. Aul. Gell., *noct. attic.*, III, 10, qui parle d'après le livre de Varron : *Hebdomades vel de imaginibus.*

[4] « Voyez de Witte, *Gazette archéologique*, 1877, pag. 52-54. »

[5] *Cuneif. inscr. of. West. Asia*, III, pl. 57, 6, 1, 57-61.

[6] 6e série, t. XVIII, 1871, pag. 443.

Sayce, d'Oxford, tout en combattant sur plusieurs points les idées d'Oppert émises dans le communiqué de Mohl, a rendu un juste hommage à l'illustre assyriologue du Collège de France et a dit en particulier que c'était lui qui avait principalement contribué à élucider le sujet des noms des planètes[1], et Lenormant lui-même n'a pas tardé à modifier ses opinions, « en indiquant la source de ces rectifications[2]. »

Or parmi les listes de catégories d'étoiles, traduites par Oppert, il en est une qui selon sa traduction aurait une grande importance, puisque ce serait la seule, à notre connaissance, qui rattacherait formellement les 7 planètes aux 7 jours de la semaine et, chose curieuse ! en reproduisant l'ordre actuel de la semaine planétaire.

Voici cette liste, indiquée avec les autres traduites par Oppert, comme se trouvant originalement B. M. III, 57[3].

« L'étoile double grande.

» L'étoile double petite.

» L'étoile qui dépend de Régulus... Soleil (le soleil est désigné évidemment par les trois expressions).

» L'étoile d'Anounit... Lune.

» L'étoile de Nergal... Mars.

» L'étoile de Nébo... Mercure.

» L'étoile du Roi... Jupiter.

» L'étoile brillante (*Mustalil*)... Vénus.

» L'étoile Zibanit... Saturne.

» Voilà les 7 chefs des jours de la semaine (*masi*). »

Cette interprétation d'Oppert a été très fortement critiquée par Lotz (p. 33). Il admet l'interprétation pour Mercure et Jupiter; il croit probable celle pour Mars, interprétation que Sayce avait confirmée[4]; il croit possible que l'étoile Zibanit désigne Saturne. Mais, malgré Oppert et Sayce (p. 174), Lotz est certain que *masu* ne signifie pas « chefs des jours de la semaine, » bien qu'il ne puisse pas proposer une autre interpré-

[1] *Transact. of the Society of bibl. Arch.*, III, pag. 150, 167.

[2] *Journal asiatique*, XVIII, 1871, pag. 449.

[3] D'après Lotz (pag. 33), III, R. 57, 57-61*a*.

[4] *Transact. of the Soc. of bibl. Arch.*, III, pag. 175.

tation. De plus il ne peut admettre que le soleil soit désigné par les trois expressions qui lui sont attribuées, ni qu'il s'agisse de la lune à la 4me ligne, et de Vénus à la 8me.

Sayce ne peut pas non plus admettre que le soleil soit désigné par les trois étoiles mentionnées les 1res. Il pense que la 1re correspond à une étoile de l'ouest, et il ne voit pas de raison pour que le 1er jour de la semaine fût dédié au soleil [1].

Parmi les trois autres listes de catégories d'étoiles traduites par Oppert, il en est deux qui réclament notre attention. L'une est ainsi conçue :

« L'étoile du mensonge... Saturne.
» L'étoile du roi... Jupiter.
» L'étoile du chef guerrier... Mars.
» L'étoile du dispensateur de la lumière... Soleil.
» L'étoile du bonheur... Vénus.
» L'étoile du serpent (de l'enlacement)... Mercure.
» L'étoile du neuf et du vieux... Lune.
» Voilà les 7 sphères. »

On aurait ainsi l'ordre des planètes rangées suivant les grandeurs des orbites, en commençant par le plus grand, et l'interprétation d'Oppert est en gros aussi celle de Sayce (p. 173). Ce serait donc ♄ ♃ ♂ ☉ ♀ ☿ ☾.

L'autre liste est celle-ci [2] :

« Sin.. Lune.
» Samas.. Soleil.
» L'étoile messagère du soleil levant (*Dapin*).. Mercure.
» L'étoile qui annonce (Istar).. Vénus.
» L'étoile féline de la haute sphère (*Kaïvan*, *Lulim*)... Saturne.
» L'étoile de l'écliptique (*Bibb*)... Jupiter.
» L'étoile de Nibeanu.. Mars.
» Voilà les 7 planètes (étoiles de chat) [3]. »

[1] Pag. 167, 174. J'ai eu l'honneur de m'assurer que M. Oppert maintient son interprétation ; toutefois il ajoute : « Seulement, ces étoiles ne semblent pas être les planètes, mais leurs représentants parmi les étoiles fixes. » (15 décembre 1886.)

[2] Cette liste doit correspondre aux deux tablettes ainsi notées par Lotz (pag. 29) : l'une, très ancienne, II, R. 48, 48-54 *a*, *b* ; l'autre, III, R. 57, 65-67 *a*.

[3] « Les sept planètes, dit Sayce (pag. 167), étaient appelées par les Acca-

Ainsi ☾ ☉ ☿ ♀ ♄ ♃ ♂.

Lotz (p. 29...) croit qu'au lieu de Mercure, il faut mettre Jupiter; au lieu de Jupiter, Mars; au lieu de Mars, Mercure; et Schrader, ce me semble, a fini par être du même avis. On aurait alors ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ♂ ☿.

β) *Sayce.* Dans la seule de ses dissertations que je connaisse [1], il dit, ce me semble, d'une manière beaucoup trop absolue (p. 167) : « L'ordre dans lequel les 7 planètes sont disposées par les Chaldéens, est toujours le même : Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Saturne, Jupiter et Mars, la Lune occupant toujours la première place, conformément à la mythologie postérieure (later) des Babyloniens. » Ce serait donc ☾ ☉ ☿ ♀ ♄ ♃ ♂.

Mais comme il admet (p. 175) que Jupiter et Mars sont quelquefois confondus, il ne devrait pas être éloigné d'admettre une modification qu'a récemment adoptée Schrader et dont nous parlerons bientôt. On aurait alors ☾ ☉ ☿ ♀ ♄ ♂ ♃.

γ) *Schrader.* Cet illustre assyriologue de Berlin, dans une dissertation remarquable intitulée : *L'origine babylonienne de la semaine de 7 jours* [2] dit (p. 347) que « dans les monuments chaldéens, on voit souvent les noms des 7 divinités stellaires, d'après lesquelles les différents jours de la semaine furent nommés, à savoir : Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne, en partie exactement d'après cet ordre (ainsi III R. 57, 57-61), en partie dans l'ordre suivant : Jupiter, Vénus, Saturne, Mars, Mercure, Lune, Soleil [3], en partie aussi dans cet

diens les sept *lubat* ou *dibbat*, mot qui se traduit par *bibbu* dans la liste des animaux. (*W. A. J.*, II, 6, 4.) L'animal ainsi désigné était entre le loup et le bouc et peut-être s'agit-il du lynx, à cause de l'éclat de ses yeux. Aussi Jupiter, la plus proéminente des étoiles, la plus brillante et la plus rouge des planètes, est-elle aussi particulièrement appelée *lubat* et *bibbu*. »

[1] Il y en a une autre que je n'ai pu me procurer et où il est question du sabbat chaldéen. D'après Lotz, pag. 62, elle se trouve dans les *Records of the Past*, VII.

[2] *Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche.* (*Theologische Studien und Kritiken*, 1874.) Schrader cherche à y prouver que la semaine a son origine en Babylonie. Il a déjà été parlé de cette dissertation dans la *Revue*, 1877, pag. 110.

[3] Il doit y avoir ici quelque erreur. Schrader renvoie, au sujet de ce second ordre, à pag. 339. Or, d'après ce renvoi, il ne peut s'agir que de la

autre ordre : Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Saturne, Jupiter, Mars (II R. 48, 48-54). »

Ainsi en premier lieu ☉☾♂☿♃♀♄, c'est-à-dire l'ordre actuel de la semaine planétaire et celui qu'Oppert a cru constater comme ordre des jours de la semaine chaldéenne.

En second lieu ♃♀♄♂☿☾☉, ou plutôt, d'après ce que nous avons dit dans notre dernière note ☉, ♃, ♄, ♂, ☿, Beltis, ♀. Mais dans cette liste rectifiée la Lune manque. De plus, dans une inscription traduite par Oppert [1], il est dit : « *Dilbat* au soleil levant est Istar des étoiles ; *Dilbat* au soleil couchant est Beltis des dieux. » Lotz dit de même (p. 26) que dans une tablette assyrienne une planète nommée en accadien *dil-bad*, est appelée le soir Istar et le matin Bêlit, et qu'en conséquence les Babyloniens n'ignoraient pas que Vesper et Lucifer étaient une seule étoile. Il nous semble donc qu'il ne faut pas voir dans ce second ordre indiqué par Oppert une vraie liste, c'est-à-dire une liste complète des 7 divinités planétaires.

En troisième lieu ☾☉☿♀♄♃♂, c'est-à-dire l'ordre indiqué par une des tablettes traduites par Oppert.

Schrader, dans la seconde édition de son ouvrage : *Die Keilinschriften*, parle, à l'occasion de Gen. II, 1, de la semaine babylonienne et « aussi de la conservation dans les syllabaires (chaldéens) des noms des 7 divinités planétaires, d'après lesquels les jours de la semaine furent plus tard désignés. » Mais cette fois, il ne fait guère qu'en appeler à II R. 48, 48-54, *a*, *b*, c'est-à-dire au troisième ordre qu'il avait précédemment indiqué ; il s'exprime au sujet du premier (p. 20) de manière à montrer qu'il ne le considère plus que comme postérieur, et quant au second, il n'en parle que très accessoirement [2].

grande inscription de l'obélisque de Salmanassar II. (Layard, *Cuneif. inscriptions*. London 1851, pag. 87, Z., 1-14.) Mais, d'après Schrader lui-même (à cette pag. 339 et à la pag. 20 de la 2e éd. de son ouvrage : *Die Keilinschriften*), dans cette inscription, le soleil est en tête, la lune manque, et à sa place se trouve Beltis associée à Istar, de telle sorte que l'ordre est en réalité, non ♃♀♄♂☿☾☉, mais ☉, ♃, ♄, ♂, ☿, Beltis (étoile du soir), ♀ étoile (du matin).

[1] *Journal asiatique*, t. 18, 1871, pag. 446.

[2] Vergleiche noch die Aufzählung.

Nous devons ajouter qu'en tenant compte de la rectification signalée par Schrader dans une note tardive (p. 698) et où l'éminent assyriologue déclare se ranger, malgré Oppert, à l'opinion d'Epping, d'après laquelle il faudrait échanger entre elles les places attribuées à Mars et à Jupiter, — opinion qui a été aussi adoptée par Lotz (p. 31), — le seul ordre maintenu fermement par Schrader ne serait plus ☾ ☉ ☿ ♀ ♄ ♃ ♂, mais ☾ ☉ ☿ ♀ ♄ ♂ ♃.

δ) *Lotz*. En fait de désignation des divinités planétaires, il attire d'abord l'attention (p. 27...) sur une tablette assyrienne très intéressante en elle-même, où 11 grands dieux sont énumérés avec les chiffres qui leur sont attribués. Cette tablette avait été prise enconsidération déjà par Schrader [1], qui nous donne quelques renseignements sur son histoire, en disant qu'elle appartenait à la bibliothèque d'Assourbanipal et qu'elle avait été déjà signalée par Hincks, Rawlinson et Lenormant.

Il est parlé dans cette tablette, d'abord de la première triade des grands dieux : Anim, Bel, Ea, puis de la seconde triade composée de Sin (Lune), Samas (Soleil) et Raman, le dieu de l'atmosphère, puis des dieux des 5 planètes proprement dites.

On a ainsi ce tableau :

60	ilu	Anim	= Anu.
50	»	Bel	= Bel.
40	»	Ea	= Ea
30	»	Sin	= Lune ☾.
20	»	Samas	= Soleil ☉.
6	»	Raman	= Raman.
11	»	Marduk	= Jupiter ♃.
15	»	Istar	= Vénus ♀.
50	»	Nineb	= Saturne ♄.
14	»	Nîrgal	= Mars ♂.
10	»	Gibil, ilu Nusku	= Mercure ☿.

c'est-à-dire pour les 7 planètes ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ♂ ☿.

Lotz retrouve le même ordre dans deux tablettes dont il dit l'une fort ancienne, et que nous avons déjà indiquées.

En fait c'est à peu de chose près, le seul auquel Schrader a

[1] *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, pag. 336.

fini par attacher de l'importance. La seule différence qu'il y a sous ce rapport entre les deux assyriologues, c'est que Lotz met ♃ là où Schrader met ☿, et l'inverse.

Ainsi Schrader a cédé là où nous avons dit que Sayce devrait être prêt à céder.

Il semble donc que d'après Schrader, Lotz et Sayce, il reste un seul ordre ordinaire des divinités planétaires, à savoir : ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ♂ ☿, et tel est l'ordre que Lotz appelle le seul ordre babylonien.

Mais il ne s'en tient pas là et nous allons tâcher de résumer son raisonnement en le rendant aussi clair que possible.

Cet ordre babylonien, quoique différent de l'ordre actuel de notre semaine planétaire (☉ ☾ ♂ ☿ ♃ ♀ ♄), lui ressemble à certains égards, comme Schrader l'a déjà remarqué [1]. Dans les deux ♃ ♀ ♄ se suivent de la même manière ; de plus ♂ ☿ qui, dansdans l'ordre babylonien suivent ♃ ♀ ♄, les précèdent au contraire, dans notre ordre ; et enfin dans les deux ordres, ☾ ☉ sont en tête ; seulement dans l'un c'est ☾ qui est en premier lieu et dans l'autre, c'est ☉.

La ressemblance entre les deux ordres ne paraît pas avoir été fortuite, mais plutôt provenir d'une certaine communauté d'origine.

L'ordre actuel est certainement venu de l'ordre des planètes suivant la grandeur de leurs orbites apparents (voir p. 254), ordre qui du reste pouvait commencer par le plus grand orbite, celui de ♄, comme aussi par le plus petit, celui de ☾.

De plus, il semble bien que le point de départ a été le plus petit orbite, puisque l'ordre babylonien commence par ☾. La série était donc ☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄.

En outre, comme on pense avec raison que les Babyloniens divisaient le jour en 60 parties ou minutes de jour, et qu'en appliquant la seconde explication donnée par Dion Cassius, non pas au jour divisé en 24 heures, mais au jour divisé en 60 parties, et en commençant, non pas par ♄, mais par ☾, on retrouve les noms planétaires actuels de la semaine, du moins

[1] Ibid., pag. 337. — Comp. *Keilinschriften*, pag. 20.

à partir de lundi [1], il est possible que les Chaldéens soient arrivés de bonne heure à cet ordre primitif, qu'on peut appeler l'ordre accadien : ☾ ♂ ☿ ♃ ♀ ♄ ☉.

Voici maintenant comment l'ordre babylonien aurait dû provenir de cet ordre primitif.

L'ordre babylonien est en rapport intime, comme nous l'avons vu, avec la série des dieux indiquée par la tablette qui en donne les chiffres.

Cette série évidemment n'est pas la plus ancienne. Elle a dû être précédée par une autre plus simple, dans laquelle les divinités des planètes proprement dites ne figuraient pas et qui se composait par conséquent des deux triades : Anu, Bel, Ea, — ☾ ☉, Raman.

Quand les 7 divinités planétaires furent admises au nombre des grands dieux, elles le furent probablement selon ce que nous avons appelé l'ordre accadien, et il dut s'opérer une espèce de fusion entre cet ordre et la seconde triade de l'ancienne série des dieux. On eut alors : Anu, Bel, Ea, — ☾ ♂ ☿ ♃ ♄ ☉, Raman, ce qui avec Ilou ou Assour, le Dieu suprême, constituait bien les 12 grands dieux du panthéon chaldéen.

Mais on dut être pressé de modifier cette série, en mettant ☉ à une place plus élevée et en le rapprochant de ☾. On le fit en mettant ☉, Raman à la place de ♂ ☿, et on arriva ainsi à la série des dieux de la tablette chiffrée, soit Anu, Bel, Ea, — ☾ ☉, Raman — ♃ ♀ ♄ ♂ ☿.

D'où l'ordre planétaire babylonien ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ♂ ☿.

C'est ainsi que si cet ordre est né de l'ordre ☾ ♂ ☿ ♃ ♀ ♄ ☉, l'ordre planétaire actuel des jours de la semaine, c'est-à-dire l'ordre hébraïco-romain, aurait été déjà inventé de très bonne heure par les Accadiens, les prédécesseurs et les maîtres, à tant d'égards, des Babyloniens et des Assyriens, sauf en ceci que la première place était occupée par ☾ et non par ☉.

Lotz ne pense pas que l'ordre accadien eût été déjà publiquement employé comme ordre des jours de la semaine, car autrement il aurait pu difficilement être ainsi modifié. Ç'étaient

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, pag. 260.

les astrologues (ou les prêtres) qui s'en servaient, et c'est ainsi qu'il a pu être transmis aux Araméens et par eux aux Grecs et aux Romains. Peut-être les astrologues se servaient-ils en même temps et de l'ordre antique et de l'ordre modifié, mais celui-ci dut tendre, même parmi eux, à prévaloir. Il est certain que l'ordre modifié se retrouve dans trois tablettes, tandis que l'ordre accadien n'a encore été trouvé dans aucune.

Lotz remarque toutefois : 1° que les couleurs assignées aux 7 étages du temple de Borsippa, dont les ruines sont maintenant appelées Birs Nimroud, prouvent que l'ordre par grandeur d'orbite, en commençant par le plus petit (☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄), était connu des Babyloniens, et 2° que ce qu'il appelle l'ordre accadien, provenant de l'ordre précédent, se retrouve dans les noms des 7 portes de l'antique Thèbes en Béotie, ville dont la fondation était attribuée aux Phéniciens, disciples de la Chaldée en astrologie.

Avant de passer aux observations que nous avons à présenter sur les opinions que nous venons de résumer, recherchons les renseignements que peut nous fournir sur l'ordre dans lequel on rangeait les 7 planètes dans ces temps reculés, ce que nous savons de Borsippa, de Thèbes en Béotie et de deux autres villes. Ces renseignements ne seront pas inutiles.

b) *L'ordre planétaire à Borsippa, Thèbes, Ecbatane et Khorsabad.*

Il y a quelques années, on avait cru reconnaître une allusion au déluge dans une inscription de Nébucadnetzar trouvée dans les ruines de Borsippa et relative à la restauration du temple. On en avait conclu que ces ruines s'élevaient bien sur l'emplacement de la fameuse tour de Babel, comme l'indique la tradition juive[1].

Mais on reconnut que l'allusion reposait sur une interprétation erronée[2], et alors on chercha l'emplacement plutôt dans

[1] Schrader, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Babylonischer Thurm*, pag. 138.

[2] Id., pag. 138. *Die Keilinschriften*, pag. 123.

les ruines de Bâbil, située sur la rive gauche de l'Euphrate[1].

Plus tard, des fouilles ont été faites par Hormuzd Rassam, ancien compagnon de Layard, à Bâbil, et l'on a constaté qu'il ne devait s'y trouver autrefois que les célèbres jardins suspendus et un palais d'été[2].

On comprend donc comment Lenormant a pu dire à ce sujet dans la dernière édition de son Histoire de l'Orient (I, p. 118) : « Le vrai est qu'il faut renoncer à voir dans le Birs-Nimrond ou dans toute autre ruine subsistant aujourd'hui le long du cours inférieur de l'Euphrate, les restes de la tour de Babel. »

En tout cas, il serait impossible d'admettre que l'antique édifice que restaura Nébucadnetzar à Borsippa et dont il respecta les formes, eût été encore la tour de Babel. On ne saurait attribuer à celle-ci une construction de pyramide à 7 étages correspondant aux 7 planètes, comme Ledrain semble l'indiquer[3].

Lenormant paraît être bien dans le vrai quand il dit[4] : « En général on peut dire que dans l'état le plus ancien de la religion chaldéo-babylonienne la grande majorité des dieux mâles était avant tout des dieux solaires... Par contre, le point de vue planétaire, qui joue une rôle si capital dans la phase suivante de la religion, paraît presque absent dans la première époque, et l'influence des idées astrologiques auxquelles il se rattache, semble n'avoir commencé à prédominer dans la religion qu'au moment où se produisit l'évolution qui la systématisa définitivement, en grande partie sous l'inspiration de ces idées nouvelles. »

Dans l'inscription de Borsippa, il est dit que Nébucadnetzar ne fit que restaurer ce qu'avait construit « un roi antérieur[5]. »

[1] Id., *Handw.* pag. 138.

[2] Fried. Delitzsch, *Biblisches Handwörterbuch*, article *Babel*, pag. 78.

[3] *Histoire d'Israël*, 1re partie, Paris 1879, pag. 21 ; « Ainsi, d'après la tradition, c'était pour y installer le sabéisme que les hommes primitifs avaient construit la tour, puisque c'est d'eux qu'elle semble avoir pris le nom de Temple des sept lumières. »

[4] *La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*. Paris 1874, pag. 120.

[5] Schrader, *Die Keilinschriften*, pag. 125.

Mais après ces préliminaires, qui étaient presque indispensables, arrivons à la description de ce que révèlent les ruines mêmes de Borsippa. Lotz renvoie sous ce rapport à G. Rawlinson : *The five great Monarchies of the ancient eastern world*, seconde édition, 1871, II, p. 546, où nous trouvons en effet de précieuses informations dues surtout aux explorations de l'illustre Henry Rawlinson.

« L'ornementation de l'édifice, dit G. Rawlinson, était principalement formée par des dispositions de couleurs. Les sept étages représentaient les sept sphères dans lesquelles d'après l'ancienne astronomie chaldéenne, se mouvaient les 7 planètes. L'imagination appuyée partiellement sur la réalité, a attribué dans l'antiquité à chaque planète une teinte ou une couleur particulière. Le soleil était d'or ; la lune, d'argent ; le lointain Saturne, situé presqu'au delà de la sphère de la lumière, était noir ; Jupiter était couleur orange[1] ; le fougueux Mars était rouge ; Vénus était d'un pâle jaune de Naples ; Mercure, d'un bleu foncé[2]. Les sept étages de la tour, comme les sept murs d'Ecbatane (Hérod. I, 98), étaient une incarnation visible de ces produits de l'imagination.

» L'étage qui formait la base, assignée à Saturne, était noircie par une couche de bitume répandue sur la maçonnerie[3].

» Le second étage, assigné à Jupiter, présentait la couleur orange au moyen d'un revêtement de briques cuites de cette couleur[3].

» Le troisième étage, celui de Mars, était fait de couleur rouge sang par l'emploi de briques à demi-cuites formées d'un argile rouge[3].

» Le quatrième étage, assigné au Soleil, était couvert de vraies plaques d'or[4].

[1] Ou de bois de sandal. En grec σανδαράκινον.

[2] Voir Appendice I.

[3] « *Journal of the asiatic Society*, XVIII, pag. 12, 21, 9, 20. »

[4] « Naturellement ces plaques ne se sont pas conservées, mais leur emploi est prouvé : 1° par l'apparence mutilée de la face actuelle de cet étage, laquelle est « brisée comme par des coups de pioche » (*As. Soc. Journ.*, XVIII, pag. 20) ; 2° par les récits de Nébucadnetzar, d'après lesquels les

» Le cinquième, celui de Vénus, était teinté de jaune pâle par l'emploi de briques de cette couleur [1].

» Le sixième étage, la sphère de Mercure, avait une teinte azurée grâce à la vitrification. La chaleur intense à laquelle l'étage entier avait été soumis après sa construction, avait converti les briques en une masse d'un bleu de scorie [2].

» Le septième étage, celui de la Lune, était probablement revêtu, comme le quatrième, de plaques de métal [3].

» Ainsi le bâtiment s'élevait avec des bandes de couleur variées, rappelant celles de l'arc-en-ciel. D'abord les tons rouges. Puis le jaune et le bleu. Au-dessus, le brillant sommet d'argent se perdait dans l'éclatante splendeur du ciel. »

Voici maintenant le passage d'Hérodote sur la capitale de la Médie, auquel G. Rawlinson fait allusion et qui se rapporte suivant lui [4] à « la seconde Ecbatane, la ville aux sept enceintes, » ainsi que s'exprime un savant historien de l'Arménie, Moïse de Khoren, mort patriarche vers 487 :

« Ces murailles forment plusieurs enceintes concentriques et disposées de manière que l'une ne surpasse l'autre que de la hauteur des créneaux. La nature même du lieu, qui est un monticule, se prêtait à cette disposition ; mais une partie fut l'ouvrage de l'art. On fit sept enceintes, et dans la dernière furent placés le palais et les trésors... Les créneaux de la première enceinte sont blancs, ceux de la seconde noirs, ceux de la troisième rouges (φοινίκειοι), ceux de la quatrième bleus (κυάνεοι) et ceux de la cinquième roses (σανδαρακινοί) [5]. Quant aux

murs de ces temples étaient « revêtus d'or ; » 3° par l'ornementation parallèle des murs d'Ecbatane. »

[1] « *Asiat. Soc. Journ.*, XVIII, pag. 21, 22. »

[2] « Cette vitrification des parties supérieures de la tour a donné lieu à une croyance aussi ancienne que Benjamin de Tolède, d'après laquelle la tour aurait été détruite par la foudre, d'où l'on concluait que c'était bien la tour de Babel. Mais la vitrification semble bien avoir été une œuvre humaine dans le but de produire la couleur bleue. »

[3] « Cette conjecture se fonde sur le cas parallèle d'Ecbatane et sur l'analogie du 4e étage. »

[4] *The five great Monarchies*, II, pag. 269.

[5] J'ai suivi la traduction de Bétant. Perrot, dans son volume sur la

deux dernières, l'une a les créneaux argentés (καταργυρωμένους) et l'autre, dorés (κατακεχρυσωμένους). »

L'ordre des planètes d'après les couleurs de la tour de Borsippa est donc, en commençant par le bas, ♄ ♃ ♂ ☉ ♀ ☿ ☾ et, en commençant par le haut, ☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄, c'est-à-dire l'ordre par grandeur d'orbite.

Admettons avec Lenormant (voir Appendice I), que le blanc des créneaux d'Ecbatane se rapporte à Vénus et correspond ainsi au jaune pâle de Borsippa, et nous aurons pour Ecbatane, à partir du bas : ♀ ♄ ♂ ☿ ♃ ☾ ☉ et, à partir d'en-haut : ☉ ☾ ♃ ☿ ♂ ♄ ♀.

Ce qui donne de l'importance à l'ordre d'Ecbatane, c'est qu'il paraît se retrouver dans les étages du temple de Khorsabad, que Place, qui l'a surtout étudié, appelle l'Observatoire [1]. « Chacun de ces étages, dit G. Perrot [2], était peint d'une cou-

Chaldée et l'Assyrie (pag. 288), traduit σανδαρακίνους par : d'un rouge orangé.

[1] Victor Place, *Ninive et Assyrie*, 3 vol. in-folio. Paris, Imprimerie nationale, 1868-1869. (Prix : 850 fr.) Place, consul de France à Mossoul, a repris en 1851 les fouilles de son illustre prédécesseur Botta et les a continuées jusqu'en 1855. « Le grand ouvrage, dont les planches sont dues à Félix Thomas, reste le précieux monument de cette entreprise... De tous ceux qui ont examiné sur les lieux les ruines de la Chaldée et de l'Assyrie, Thomas était le seul que ses études antérieures eussent préparé pour ces recherches ; c'était le seul qu'elles eussent mis en mesure de donner sur les questions délicates que soulève tout essai de restauration, un avis compétent et motivé. Thomas est le seul... architecte qui ait pris part aux fouilles et qui en ait ensuite discuté les résultats. Ancien pensionnaire de France à Rome, il ne s'était pas moins intéressé, pendant son séjour en Italie, aux vieilles tombes étrusques qu'aux monuments de l'art classique et à ceux du moyen âge et de la Renaissance ; il avait complété son éducation par un séjour en Grèce ; il avait été attaché, en 1851, à la mission de MM. Fresnel et Oppert en Babylonie ; les édifices de la Chaldée, dont il avait mesuré les débris, l'aidaient à mieux comprendre encore ceux de l'Assyrie. Lorsque, de concert avec M. Place, il a tenté de restituer le seul grand monument ninivite qui ait été dégagé dans toute son étendue, il apportait donc dans cette entreprise une expérience et une autorité qui font de lui, sur ce terrain, le plus sûr des guides. » (G. Perrot, *Chaldée et Assyrie*, pag. 419, 166.)

[2] Perrot, *Chaldée et Assyrie*, pag. 287.

leur particulière, le premier en blanc, le second en noir, le troisième en rouge et le quatrième en bleu [1]. Au moment des fouilles, ces teintes étaient encore très visibles sur les portions de muraille qui reparaissaient, à mesure que le corps de l'édifice se dégagait des décombres qu'avait accumulés autour de sa base la chute des parties supérieures. L'édifice avait, selon toute apparence, au moins sept étages, et les trois derniers étaient certainement colorés d'après le même principe. C'est ainsi que Thomas les a restitués ; dans sa restauration, il peint le cinquième en vermillon, il répand sur le sixième un ton qui le rapproche du gris de l'argent, et il dore le septième, celui d'en haut. Le choix qu'il a fait de ces trois dernières couleurs et l'ordre dans lequel il les dispose, n'ont d'ailleurs rien d'arbitraire; il s'autorise avec raison d'un texte d'Hérodote, du passage où l'historien décrit la ville d'Ecbatane... Entre la série des couleurs que nous a fournies la ruine assyrienne, et celle que nous indique Hérodote, il y a, pour les quatre premiers étages, les seuls qui aient été conservés à Khorsabad, une identité qui ne peut être l'effet du hasard. Ni les Mèdes ni les Perses n'ont rien inventé ; tout leur art n'est que la branche orientale et comme une sorte de provin de l'art chaldéo-assyrien. »

Quand à Thèbes en Béotie, Lotz qui s'en réfère à une dissertation de Brandis [2], rapporte la tradition d'après laquelle elle avait sept portes consacrées aux dieux planétaires : celle du midi à Apollon (Soleil), celle de l'orient à Diane (Lune) et les suivantes à Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne. Lotz cependant ne voudrait pas insister sur cette tradition à à cause des doutes dont elle est l'objet [3], et nous n'y insisterons pas non plus.

Rien n'était plus connu dans l'antiquité que les sept portes de Thèbes : Homère en parle déjà (Odyssée, XI, 26), et il en

[1] Perrot met ici : blanc, et non : bleu. Mais il doit y avoir une faute d'impression, comme le prouve la page suivante.

[2] *Hermès*, II, 259.

[3] Il renvoie à cet égard à Baudissin : *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, 263, note.

est souvent question dans la tragédie d'Eschyle intitulée: Les sept contre Thèbes, et dans les Phéniciennes d'Euripide.

Mais les portes que mentionnent ces deux tragiques et que signale encore Pausanias (9, 8, 3), ont des noms qui ne rappellent guère les divinités planétaires, et il paraît impossible d'établir avec quelque certitude leurs places respectives [1].

Ce qui est en tout cas bien certain, c'est que Thèbes de Béotie fut, comme s'exprime Lenormant [2], « un centre incontestable de colonisation phénicienne, où l'empreinte asiatique se montre avec une énergie singulière dans la religion locale. » — Il dit ailleurs [3] : « Deux fois seulement les fils de Chanaan tentèrent d'établir des colonies proprement dites, occupant une étendue considérable de territoire, avec une population agricole, et y exerçant la souveraineté. Ce furent la colonie de Béotie, qui fonda Thèbes, et celle d'Afrique, d'où sortit la nation des Libyphéniciens. A part ces deux exceptions, les Phéniciens, au temps de leur grande prospérité, au temps où le trafic maritime du monde antique se trouvait exclusivement concentré dans leurs mains, ne créèrent que de simples comptoirs. » — Dans une dissertation spéciale, justement appréciée sur la légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce [4], le même savant signale, entre autres preuves de l'origine phénicienne de Thèbes, les faits suivants dont l'importance paraîtra encore plus grande à nos lecteurs quand nous aurons eu l'occasion de les entretenir du culte des Cabires : « L'Apollon national des Thébains, dit Lenormant, portait l'épithète d'Ismenius. Ce nom, qui se répète sous un grand nombre de formes dans les traditions béotiennes,.. rappelle d'une manière frappante, dès le premier abord, celui de l'Eschmoun phénicien. La ressemblance de son ne suffirait pas, il est vrai, pour

[1] Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e éd. Halle, 1844, I, pag. 795. Il indique une dissertation extrêmement savante de L. Unger: *Thebana Paradoxa*, Halle, 1839, qui pourrait être utilement consultée à côté de celle de Brandis.

[2] *Origines de l'histoire*, I, pag. 157.

[3] *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e éd. III, pag. 104.

[4] *Premières civilisations*. Etudes d'histoire et d'archéologie, Paris, 1874, II, surtout pag. 134.

justifier le rapprochement, si Ottfried Muller n'avait pas signalé lui-même dans les fêtes de l'Apollon Isménien des symboles astronomiques et planétaires qui établissent une affinité profonde entre la nature de ce dieu et le caractère sidéral de l'Eschmoun chananéen [1]. Ce qui est surtout digne de la plus sérieuse attention, est l'importance du nombre huit dans le culte de l'Apollon des Thébains, le renouvellement octaétérique de toutes les choses sacrées, etc., lorsqu'on se souvient que ce nombre était spécialement consacré chez les Phéniciens au dieu Eschmoun, que le nom de ce dieu signifie « la huitième, » qu'il est le huitième des Cabires phéniciens et qu'il s'offre comme l'emblème du monde formé par le concours des sept planètes. »

Mais il est plus que temps d'arriver aux observations que nous avons annoncées sur les opinions des assyriologues actuels concernant la semaine astrologique des Chaldéens.

c) *Etude directe.*

α) *Semaine planétaire actuelle.* — Il n'y a qn'une tablette chaldéenne qui ait été interprétée de manière à y faire apparaître une relation expresse entre les divers jours de la semaine et les sept divinités planétaires, et cela dans l'ordre même de la semaine planétaire actuelle. C'est une des tablettes dout Oppert a donné la traduction dans le t. XVIII de la 6me série du *Journal asiatique*, 1871 (voir p. 420.) Mais nous avons vu que cette interprétation a été attaquée par Sayce et Lotz, et qu'après avoir été citée par Schrader dans les *Th. Stud. u. Krit.* de 1874, elle ne l'a plus été dans la seconde édition de son ouvrage : *Die Keilinschriften*... Nous avouons que nous sommes également disposé à ne plus y revenir.

β) *Semaine planétaire chaldéenne.* — Nous n'en croyons pas moins probable que les Chaldéens ont rattaché en quelque manière les jours de la semaine aux sept dieux planétaires, et nous nous fondons à cet égard sur les raisons suivantes :

[1] Une agréable description de la procession en l'honneur d'Apollon Isménien se trouve dans le *Voyage du jeune Anacharsis*. Paris, 1790, t. IV, pag. 74.

1° Les deux tablettes II R. 48, 48-54 *a*,*b* et III R. 57, 65-67 *a* (voir p. 424, 421), bien que ne formulant pas le rapport entre les jours de la semaine et les divinités planétaires, semblent bien cependant l'impliquer, comme l'admettent Oppert, Schrader et Lotz. Il serait peut-être difficile de s'expliquer autrement dans ces tablettes le rapprochement pur et simple de la lune et du soleil, d'un côté, et des cinq planètes proprement dites, de l'autre.

2° Le développement de l'astrologie était si grand chez les Chaldéens et, d'autre part, ils avaient une si haute idée de l'excellence du chiffre 7, qu'il est très vraisemblable qu'ils ont dû arriver de bonne heure à rapprocher les sept jours de la semaine et les sept divinités planétaires. On sait du reste que toutes ces divinités ou à peu près toutes avaient chacune dans l'année un mois qui leur était particulièrement dédié et que le douzième mois leur était consacré à elles toutes [1].

3° On retrouve la semaine planétaire chez des peuples qui ont dû la recevoir des Chaldéens. Lotz cite sous ce rapport (p. 35) les Araméens, les Phéniciens et, avec un point d'interrogation, les Perses. Nous ne parlerons ici que des Araméens et des Phéniciens.

I. Les Araméens. — Schrader [2] mentionne spécialemant les Araméens Mendéens ou Chrétiens de saint Jean, et les Sabians de Charan.

[1] Voir Lenormant, *Origines de l'histoire*, I, le premier des tableaux de l'Appendice IV; la *Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, 1874, pag. 108; Oppert, *Encycl. des sc. relig.*, III, pag. 16. Lenormant, dans le second des ouvrages que je viens d'indiquer, cite Diodore de Sicile (II, 30) qui, en exposant très exactement le système astronomico-théologique des Chaldéens, appelle les douze grands dieux de leur Olympe « maîtres » ou « seigneurs des dieux, » et dit qu'ils présidaient aux douze mois de l'année et aux douze signes du zodiaque. Lenormant met en note que ces douze grands dieux se composaient d'Anou, Bel, Nouah, Belit, Sin, Samas, Bin, Adar, Mardouk, Nergal, Istar, Nebo. Selon Oppert, ces douze dieux « correspondaient presque un à un aux douze mois. » En fait, tel mois, comme le premier, était dédié à deux divinités à la fois. D'autre part, Lenormant et Oppert ne sont pas d'accord sur toutes les divinités qui présidaient aux autres mois.

[2] *Theol. Stud. u. Krit.*, 1874, pag. 349; *Die Keilinschriften*, pag. 20.

Dans le *Liber Adami* des premiers [1], et à plusieurs reprises, les sept divinités planétaires sont mises en tête des divers jours de la semaine dans l'ordre suivant : ☉♀☿☾♄♃♂, à savoir dans la même succession que la série par ordre de grandeur d'orbite, mais en commençant autrement. Cette série, en effet, rigoureusement suivie, est, en partant de l'orbite le plus grand : ♄♃♂☉♀☿☾. Cette curieuse population comptait encore au dix-septième siècle vingt mille familles et maintenant elle ne compte plus guère que quinze cents individus dispersés un peu au sud de Bagdad et dans le Khouzistan. Sa religion est un obscur et étrange mélange issu probablement du gnosticisme, bien que Jean-Baptiste soit considéré comme le grand prophète [2].

Les Sabians, qu'il ne faut pas confondre avec les Sabiens qui occupaient le sud-ouest de l'Arabie et dont une reine vint visiter Salomon (1 Rois X, 1-13 [3]), habitaient au nord de la Mésopotamie et surtout à Charan, où se rendirent Terach et Abraham après leur départ d'Ur en Chaldée (Gen. XI, 31 [4]). Ils étaient demeurés païens et avaient conservé l'ancienne religion de la Syrie, mais non sans subir des influences de l'hellénisme et même du néoplatonisme. D'après Chwolson, qui a jeté sur eux une grande lumière à la suite de vastes études [5], on trouvait chez eux pour la dénomination des jours de la semaine, soit l'ordre actuel de notre semaine planétaire : ☉☾♂☿♃♀♄, soit cet autre : ♃♂☉♀☿☾♄, c'est-à-dire le même ordre que

[1] *Codex Nazaræus*, ed. Norberg, I, 1815, pag. 54, 2-15. Comp. pag. 212, 1-7; 222, 17-21; 224, 1-8. D'après Schrader, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1874, pag. 349.

[2] Voir dans la 1re éd. de la *Real. Encykl.*, l'article Mendäer, par Petermann, qui a visité les Mendéens et nous les a fait connaître; dans l'*Encycl. des sc. relig.*, l'article Mendéens, par Edm. Stapfer. On trouve aussi de curieux détails sur les Mendéens dans le livre de Denis de Rivoyre : *Les vrais Arabes et leur pays, Bagdad et les villes ignorées de l'Euphrate*, Paris, 1884, pag. 271-283, mais l'auteur appelle les Mendéens des Sabéens. Il accompagnait M. de Sarzec lors de ses secondes fouilles à Tello.

[3] Voir Berger, article « Arabie, » dans l'*Encycl. des sc. relig.*, pag. 490-495.

[4] Voir Schrader, article « Haran, » dans le *Handwöterhuch des biblischen Alterthums ; — Die Keilinschriften*, pag. 134.

[5] *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 vol. St-Pétersbourg, 1856.

chez les Mendéens, mais en commençaut par ♃ et non par ☉.

Il n'est pas indifférent de constater que dans le jour hebdomadaire consacré à une planète, les Sabians adressaient des prières au dieu de cette planète, à trois ou sept reprises. D'après d'autres relations ils avaient consacré aux différentes planètes les différentes heures du jour et de la nuit ou avaient attribué les nuits à d'autres planètes que les jours [1].

II. Les Phéniciens. — Ici pourrait se placer l'étude d'un sujet aussi vaste et complexe qu'il est obscur et intéressant, je veux parler du culte des Cabires, qui, sous une forme ou sous une autre, se rattache originairement à l'Egypte ou à la Chaldée, apparaît dans la Phénicie comme en son centre, et se manifeste dans des populations fort diverses : dans l'Archipel grec et surtout à Samothrace, où il acquit une grande célébrité et d'où il a beaucoup rayonné, en particulier en Grèce et en Etrurie. On en signale des traces jusque dans l'Inde, et les anciens auteurs avaient déjà reconnu l'existence de ce culte chez les Celtes et dans les Iles Britanniques; mais il se présente chez les Irlandais d'une manière beaucoup plus détaillée que partout ailleurs [2].

Les Cabires n'apparaissent pas toujours avec le même nombre, mais leur chiffre fondamental est bien 7, et on peut y rattacher soit les chiffres 3 et 4 comme éléments dans lesquels le chiffre 7 peut être décomposé, soit le chiffre 8 comme formé du chiffre 7 et d'une unité représentant l'ensemble des 7 Cabires, soit même les chiffres 12 et 13, 18 et 19 à cause du dédoublement de plusieurs de ces divinités en une divinité mâle et une divinité féminine.

Les Cabires ne sont pas proprement « les puissants, » comme le voudrait encore G. Perrot [3], mais les « associés, » les *dii*

[1] Voir article Zabier, par Petermann, dans *Real-Encyklopädie*, 1re éd.

[2] Ad. Pictet, *Du culte des Cabires chez les anciens Irlandais*, Genève, 1824. pag. 124. Sa conclusion, dit-il lui-même (pag. 110), « est presque identique à celle qu'à obtenue Schelling à la suite de ses recherches sur les Cabires de Samothrace. » (*Die Gottheiten von Samothrace*, 1815.) La rencontre de ces deux éminents esprits est significative.

[3] *Phénicie*, pag. 70.

consentes ou *complices*, ainsi qu'ils étaient appelés par les Etrusques [1].

Deux passages d'Hérodote (III, 37 ; II, 51) nous font déjà bien voir toute l'importance du culte des Cabires en Egypte, en Phénicie, à Samothrace et dans la Grèce proprement dite.

« Le culte des 7 Cabires, importé par les Sidoniens dans les îles de la Thrace, dit Perrot [2], devait s'y perpétuer jusqu'aux derniers jours du paganisme. Les Cabires étaient, ainsi que leur nombre suffit à l'indiquer, des divinités planétaires. Ils avaient pour chef Esmoun, « le huitième, » s'il faut en croire l'étymologie sémitique de son nom. Esmoun était la troisième personne de la triade qu'on retrouve, sous des formes différentes, dans toutes les villes de la Phénicie [3]. Esmoun était en effet la manifestation suprême de la divinité, celle qui résumait en sa personne toutes les autres manifestations de la force créatrice, comme le monde enveloppe les 7 cieux planétaires. »

Chez les Irlandais on retrouve à la fois ces mêmes chiffres de 7 et 8 et un rapport analogue entre eux. A côté des 6 dieux associés chacun à une déesse, se trouve Samhan, qui paraît avoir été un des dieux les plus révérés de l'Irlande et se présente à nous à la fois comme le sommet, comme le dernier développement de la chaîne des divinités cosmiques et comme le délégué, le ministre, le représentant d'un dieu placé au-dessus de toute la série, Alheim, le dieu suprême, dont il est l'image. Ce double rapport résulte de son caractère de médiateur, et cela explique pourquoi il disparaît quelquefois de la chaîne cabirique, comme dans le nombre 12, et y reparaît comme dans le nombre 19. Samhan était aussi considéré

[1] Ad. Pictet, pag. 95, 108, 122, 139.

[2] *Phénicie*, pag. 70.

[3] « La Phénicie, comme l'Egypte et la Chaldée, eut ses triades; mais ces groupes ne paraissent pas avoir été constitués chez ce peuple d'une manière aussi ferme et aussi fixe que chez les peuples dont nous venons de parler. Il semble qu'à Sidon un lien du même genre ait réuni trois divinités placées en première ligne, le Bahal-Sidon, Astarté et Esmoun. » (Perrot, *Phénicie*, pag. 70.)

comme le Soleil ou plutôt comme l'image du Soleil, car tel est exactement le sens du nom [1].

Selon Pictet (p. 117), il y a « quelques analogies de nom et de signification » qui ne sont pas à dédaigner entre l'Esmoun phénicien et le Samhan irlandais.

« Si nous considérons, dit-il (p. 118), chaque degré de la chaîne comme une unité, qui se double en quelque sorte par la différence des sexes, et si nous regardons le dieu suprême, non pas comme le sommet de la progression, mais comme son ensemble, ou encore si nous l'identifions avec Samhan, son représentant, nous aurons un système composé de 7 puissances. Si, au contraire, nous plaçons le dieu suprême à la tête de l'association, au-dessus de Samhan, nous obtiendrons le nombre 8 comme dans les doctrines phénicienne et égyptienne [2]. »

Pictet dit positivement qu'un des jours de la semaine fut désigné par le nom de la déesse Anu qui formait avec Aesar un des degrés de la chaîne des Cabires [3] : on peut bien conclure de cette dénomination qu'il s'en trouvait d'autres analogues pour les autres jours de la semaine, et qu'ainsi il y avait déjà une semaine planétaire chez les anciens Irlandais.

γ) *L'idée chaldéenne des 7 planètes et la tablette chiffrée, ou Raman et les 7 planètes.* — Lotz a heureusement rapproché l'idée chaldéenne des 7 planètes et la tablette chiffrée indiquant la série des dieux (voir plus haut p. 424). Mais ce rapprochement peut devenir encore plus fécond si cette tablette est elle-même rapprochée d'autres documents parallèles.

Parmi ces documents semble devoir figurer en première ligne un tableau assyrien reproduit sans indication de source par Schrader, *Handw. des bib. Alt.* p. 108.

[1] Voir Pictet, 79, 82, 87, 139, 85. « En irlandais, *samlt, sam,* le soleil; *samh-an,* ce qui est semblable au soleil et aussi le diminutif de soleil. Ce mot se retrouve dans les langues sémitiques : en arabe, *shams,* le soleil; hébreu, שמש, » etc.

[2] Nous verrons un peu plus loin qu'on pourrait dire : phénicienne, égyptienne et chaldéenne.

[3] Voir Appendice II.

On y reconnaît d'abord la première triade de la tablette chiffrée, à savoir Anim ou Anou, Bel, Ea, et cela sous la figure de trois personnages humains d'aspect vénérable ; un disque ailé est sur la tête du personnage le plus à gauche et le fait reconnaître comme Anou. Puis, dans le coin droit supérieur de la vignette, une seconde triade apparaît représentée par le Croissant, les 7 planètes et une grande étoile qui doit être le Soleil. La Lune et le Soleil apparaissent donc chacun de deux manières, soit isolément, soit parmi les 7 planètes.

Comparons cette seconde triade à la seconde triade de la tablette chiffrée (Sin, Samas, Raman) et aux 5 planètes qui suivent, et nous retrouverons encore de la ressemblance entre les deux documents, si nous assimilons Raman à l'ensemble des 7 planètes. Nous retrouverons ainsi dans le tableau la seconde triade de la tablette chiffrée, plus les 5 planètes proprement dites. La seconde triade de la tablette chiffrée serait composée dans le tableau, de la Lune, du Soleil et des 7 planètes, parmi lesquelles figureraient naturellement soit de nouveau la Lune et le Soleil en tant que parties de l'ensemble des 7 planètes, soit les 5 planètes proprement dites.

L'analogie va même encore plus loin. Dans la vignette, les 7 planètes sont disposées en trois groupes : le premier se compose de 2 grandes planètes rapprochées et s'élevant de gauche à droite ; le second, d'une seule grande planète, un peu séparée des 2 premières, située à leur droite, à peu près à la même hauteur que celle qui est la moins élevée ; le troisième, de 4 planètes moindres, situées au-dessous des 3 autres en étant plus rapprochées de la 3me que des 2 premières, et s'élevant obliquement de gauche à droite. Or si l'on tient compte des chiffres indiqués dans la tablette chiffrée, on reconnaîtra sans peine dans le premier groupe, la Lune et le Soleil ; dans le second groupe, Saturne ; dans le troisième, les 4 autres planètes inférieures. La Lune est cotée 30, le Soleil 20, Saturne 50, Jupiter 11, Vénus 15, Mars 14, Mercure 10.

On peut encore rapprocher de cette vignette assyrienne deux autres du même genre et non moins curieuses, qu'on trouve dans l'ouvrage de Perrot sur l'histoire de l'art en Chaldée.

La première se trouve en tête de la page 673 et son original est gravé sur un cylindre de jaspe noir, déposé dans le Musée britannique. On y distingue encore la première triade sous la forme de deux personnages à corps humain et du disque ailé, qui est entre eux et qui représente la plus haute divinité [1], puis aussi la seconde triade sous la forme du Soleil, de la Lune et des 7 planètes. Celles-ci sont arrangées différemment que dans la précédente vignette, mais cependant d'une manière analogue. 3 planètes, dont 2 grosses et un peu plus élevées forment une première ligne ascendante ; 3 autres planètes, dont 2 plus grosses que la troisième et un peu moindres cependant que les 2 grosses de la première ligne, forment une seconde ligne ; et à l'extrémité de gauche, entre les deux lignes, se trouve une petite planète.

Les 2 grosses planètes de la première ligne doivent être la Lune et le Soleil ; les 2 grosses planètes de la seconde ligne sont probablement Saturne et Jupiter ou Vénus. Ici encore les 7 planètes pourraient représenter Raman.

Dans la seconde des vignettes, qui est en tête de la page 684 et qui est extraite d'un « cylindre assyrien-archaïque, » appartenant au musée de Florence, réapparaissent les trois augustes personnages de la première triade sous une forme humaine. Au-dessus de l'espace qui sépare deux d'entr'eux est le Soleil ; au-dessus de l'espace qui sépare les deux autres, le Croissant ; au coin supérieur de gauche, une étoile ; puis on distingue encore quatre autres étoiles placées entre les personnages. On reconnaît donc encore ici les deux triades et les 7 planètes, la seconde triade étant également formée par le Soleil, la Lune, Raman, et Raman étant représenté par l'ensemble des 7 planètes. Mais ici le Soleil et la Lune n'apparaissent pas à double comme dans la tablette chiffrée, bien qu'ils doivent encore être

[1] Le disque ailé, qui se présente sous plusieurs formes assez diverses et figure très souvent dans les représentations mythologiques de l'Egypte, de la Chaldée et de la Perse, est un symbole religieux qui semble venir de l'Egypte et n'apparaît pleinement dans toute sa haute signification que dans la Perse. (Voir Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité : Egypte*, pag. 604 ; *Chaldée*, pag. 88.)

considérés soit isolément, dans leurs individualités respectives, soit comme faisant partie de l'ensemble planétaire.

Un dernier rapprochement, tendant à la même fin que les précédents, peut être tiré des noms des dieux protecteurs des 12 mois de l'année chez les Chaldéens [1]. Après que les 10 premiers mois avaient été consacrés à tous ou à presque tous les grands dieux de l'Olympe chaldéen, parmi lesquels figurent le Soleil, la Lune et les 5 planètes proprement dites, le 11me, le mois de Schébat était consacré, d'après Lenormant [2] à « Raman, directeur du ciel et de la terre, » ou, d'après Oppert [3], ce qui revient au même, à Ben ; et le 12me mois, celui d'Addar, était consacré, d'après Lenormant, aux « 7 grands dieux, » c'est-à-dire, d'après Oppert, aux « 7 dieux, aux dieux des 7 sphères planétaires. »

Il ressort de ces divers rapprochements qu'il y avait une relation intime entre Raman et les 7 planètes, qu'il pouvait apparaître comme le lien entre le Soleil et la Lune, d'une part, et de l'autre les 5 planètes proprement dites, ou encore être représenté par l'ensemble des 7 planètes. Nous ne saurions donc être étonnés, en partant, ainsi que l'a fait Lotz, de la tablette chiffrée pour arriver à la désignation planétaire des jours de la semaine, de voir dans cette désignation disparaître Raman entre le Soleil et la Lune, d'une part, et, de l'autre, les 5 planètes proprement dites. S'il fallait, à cause du nombre des jours de la semaine, qu'un des membres de la seconde triade ou qu'un des dieux de ces 5 planètes disparût, ce devait être Raman : non seulement parce que son individualité était tout autrement moins nette et moins saisissante pour l'imagination que celle de chacune des 7 planètes, mais encore parce que s'il disparaissait, ce n'était qu'en apparence. Il ne disparaissait individuellement que pour reparaître en étant représenté par l'ensemble planétaire.

Ce qui nous confirme encore dans ce point de vue, c'est ce que nous savons d'ailleurs sur le caractère spécial de la divi-

[1] Voir pag. 435.

[2] *Origines de l'histoire*, I, le premier tableau de l'Appendice IV.

[3] *Encycl. des sc. relig.*, III, pag. 16.

nité de Raman, et c'est aussi le rapport frappant qu'il présente, à plusieurs égards, surtout avec l'Esmoun des Phéniciens et le Samhan des anciens Irlandais.

Raman ou Ramman [1], proprement Ra-ma-nu ou Ram-ma-nu, se retrouve chez les Syriens comme un grand dieu sous le nom de Rimmon, ainsi que l'atteste 2 Rois V, 18.

Il apparaît chez les Chaldéens surtout comme le dieu de l'air et de l'atmosphère. Il est caractérisé dans un syllabaire comme le dieu « du tonnerre et de l'éclair. » Aussi s'appelle-t-il encore Barku, c'est-à-dire celui qui fait briller l'éclair, et Rahinu, c'est-à-dire celui qui fait la tempête. On le représente sur les monuments avec la hache du tonnerre. Mais, d'autre part, le même idiogramme (JM.) qui le désigne, désigne aussi le dieu syrien du ciel, Hadad, et on ne saurait méconnaître, tout au moins, un grand rapport entre les deux divinités.

Selon G. Rawlinson [2], Vul, qui est le même que Raman, a dans la seconde triade une position parfaitement égale à celle de la Lune et du Soleil, et il les précède quelquefois dans les listes. Quelques rois semblent s'accoupler avec Anu ou avec Assour, en reconnaissant Anu et Vul ou Assur et Vul comme leurs gardiens particuliers et spécialement « les grands dieux. »

L'étymologie du mot Raman est très contestée. Les uns [3], le font venir de *ramanu*, en assyrien, hauteur, majesté (comp. le רוּם hébreu, signifiant : s'élever, être élevé, être puissant); d'autres [4], de *ra am*, tonner; d'autres [5], de *ramânu*, mugir. On peut encore se demander s'il n'y aurait pas un rapprochement à faire entre le mot Raman et le mot *Rimmin* ou *Rinnim*, sous

[1] Voir Schrader, article « Rimmon, » dans le *Handwörterbuch des biblischen Alterthums ; die Keilinschriften*, pag. 206; Fried. Delitzsch, article « Rimmon, » dans le *Bibliches Handwörterbuch*.

[2] *The religions of the ancient world*, pag. 63. L'auteur renvoie à *Records of the Past*, VII, pag. 138; IX, pag. 100.

[3] Fried. Delitzsch, en premier lieu : *Chald. Genesis*, pag. 269. D'après Schrader, *Keilinschriften*, pag. 205.

[4] Schrader, *Keilinschriften*, pag. 205.

[5] Pinches ; Fried. Delitzsch, en second lieu : *Biblisches Handwörterbuch*, pag. 764.

lequel chez les anciens Irlandais le Soleil, la Lune et les étoiles étaient compris[1].

Quoi qu'il en soit, si Raman apparaît surtout comme le dieu de l'atmosphère, il peut aussi être envisagé comme le dieu de l'espace dans lequel se trouvent les 7 planètes, ou comme le dieu du firmament. Il a donc pu être caractérisé par Lenormant « comme dieu de l'atmosphère et du firmament, » et G. Rawlinson dit qu'un de ses titres les plus fréquents est « le ministre du ciel et de la terre[2]. »

Rappelons-nous, d'autre part, ce que nous avons vu sur l'Esmoun des Phéniciens et sur le Samhan des anciens Irlandais. Nous ajouterons seulement que Lenormant qui, d'ailleurs, à notre connaissance, ne rapproche nulle part Raman de ces deux divinités, parle d'Esmoun et des Cabires en ces termes[3] : « Les 7 planètes étaient aussi considérées comme des Baalim spéciaux, adorés sous le nom de Cabires... On en comptait 8, bien que les corps planétaires connus ne fussent qu'au nombre de 7 ; mais le 8me, Esmoun, invisible aux regards des mortels, était celui qui servait de lien aux 7 autres, dans lesquels il venait se confondre, le plus rapproché du Baal primordial. Il personnifiait l'ensemble du système sidéral et présidait à l'harmonie de l'univers et de ses lois. » Presque tout cela nous semble s'accorder très bien avec ce que nous devons penser de Raman et de son rapport avec les 7 planètes, d'après les idées des Chaldéens.

δ) *Série des planètes par ordre apparent de grandeur d'orbite.* — C'est avec raison, ce nous semble, que Lotz n'insiste pas seulement sur la tablette présentant la série chiffrée des

[1] Ad. Pictet, *Cabires*, pag. 149 : « Chez les anciens Irlandais, le soleil, la lune et les étoiles étaient compris sous le nom général de *Rimmin* ou *Rinnin* (*Collect.*, t. II, pag. 283). *Rimmin*, constellation ; *rimham*, compter ; *rimh*, nombre (bas breton : *rumm ;* gallois : *rhiv*) ; *rits*, les astres ; *rits*, musique, mélodie ; *rinnimh* (littér., astres du ciel), les constellations célestes ; *rinne*, l'intelligence. Cette liaison d'idées dans la même famille de mots est très remarquable. »

[2] *Histoire ancienne de l'Orient*, 3e éd., II, 184 ; *the Religions of the ancient world*, pag. 63.

[3] *Histoire ancienne de l'Orient*, 3e éd., III, pag. 129.

grands dieux chaldéens, mais aussi sur la série des 7 planètes rangées par ordre de grandeur d'orbite, en partant de l'orbite le plus petit (☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄), ordre qu'il considère comme le point de départ de ce qu'il appelle l'ordre accadien. Nous sommes même disposé, ici encore, à aller plus loin que lui.

Nous avons vu précédemment que l'ordre des planètes, par ordre de grandeur d'orbite, était considéré par Ptolémée, Arago, A. de Humboldt, comme le plus ancien système astronomique, qu'il est celui de Cicéron et peut-être de Pythagore.

Plus tard, nous avons reconnu que, comme le dit Lotz, c'est l'ordre suivant lequel les divers étages de la tour de Borsippa étaient colorés; plus tard encore, que cet ordre se retrouve, avec de légères modifications, dans la manière dont, soit les Araméens-Mendéens, soit les Araméens-Sabians avaient organisé la semaine planétaire, les premiers commençant par le Soleil, les seconds, par Jupiter. Les deux modifications se comprennent à cause de l'importance particulière qui pouvait être attachée au Soleil ou à la planète de Jupiter.

Ces trois faits nous semblent mériter une sérieuse considération et nous font peut-être remonter soit au temps où fut construite la tour de Borsippa, restaurée par Nébucadnetzar, soit à l'époque plus lointaine encore où les Araméens sortirent de la Chaldée pour s'établir plus au nord-ouest.

La double donnée relative aux Araméens a une importance particulière, d'une part, parce qu'elle se rapporte expressément à l'ordre planétaire appliqué aux différents jour de la semaine, et, d'autre part, parce que les Araméens semblent avoir été, en matière religieuse, fort conservateurs et peu inventifs.

Nous serions donc disposé à penser que lorsque la semaine a pris en Chaldée une signification astrologique, ses différents jours ont été désignés d'abord suivant la série des planètes rangées par ordre de grandeur d'orbite, à savoir, si l'on commençait par le plus grand, ♄ ♃ ♂ ☉ ♀ ☿ ☾, et, si l'on commençait par le plus petit, ☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄.

Certes ce résultat, s'il était confirmé, serait très intéressant, parce qu'il impliquerait que ce ne sont pas des imaginations mythologiques qui ont servi de base à la désignation planétaire

des jours de la semaine, mais bien de véritables observations astronomiques, et il serait du reste en pleine harmonie avec le haut degré de développement que la science astronomique a atteint de très bonne heure en Chaldée.

ε) *Genèse de la semaine planétaire chaldéenne.* — L'ordre planétaire de la semaine qui a prévalu en Chaldée nous semble avoir été, comme le prétend Lotz, ☾☉♃♀♄♂☿, ordre qui a le plus grand rapport avec celui auquel Schrader a fini par donner la préférence et avec celui que Sayce disait être l'ordre planétaire habituel.

Cet ordre nous paraît s'expliquer assez naturellement par la combinaison suivante de l'ordre par grandeur d'orbite, en commençant par le plus petit, à savoir ☾☿♀☉♂♃♄, et de l'ordre des grands dieux indiqué par la tablette chiffrée, à savoir ☾☉♃♀♄♂☿.

Le point de départ a été la série par ordre de grandeur d'orbite, en commençant par le plus petit, c'est-à-dire ☾☿♀☉♂♃♄, et nous ne serons point étonné que tel ait ce commencement, si nous tenons compte de l'importance considérable que la Lune avait en fait dans les préoccupations mythologiques des Chaldéens, tout au moins à certaines époques et dans certaines localités[1].

Si la Lune était la première des 7 planètes en importance, le Soleil venait immédiatement après elle : la seconde triade divine était formée, selon la tablette chiffrée, par la Lune, le Soleil et Raman. Il était donc très naturel de sortir le Soleil du milieu de la série et de le mettre immédiatement après la Lune. On arrivait ainsi à la nouvelle série ☾☉☿♀♂♃♄.

Mais, comme l'indique encore la tablette chiffrée, Mercure devait être mis à la dernière place, et Mars lui-même occupait une place trop élevée dans la série. Elle devenait ainsi ☾☉♀♃♄♂☿.

Enfin, toujours d'après la tablette chiffrée, la vraie place de Vénus était, non pas avant Jupiter, mais entre lui et Saturne. On arrivait donc à la série ☾☉♃♀♄♂☿, c'est-à-dire précisément à ce que Lotz estime être la vraie série babylonienne.

[1] Voir G. Rawlinson, *the Religions of the ancient world*, pag. 59-61.

η) *Différentes séries planétaires.* — Il pourrait sembler, d'après ce que disent Sayce et Lotz, qu'on ne trouve chez les Chaldéens qu'une seule série des divinités planétaires, à savoir la série ☾☉♃♀♄♂☿, fournie soit par la tablette chiffrée concernant la hiérarchie des grands dieux, soit par les deux tablettes n'indiquant que les 7 dieux planétaires.

Or une telle idée nous paraît erronée. En fait, nous avons trouvé outre cette série :

1° La série par ordre de grandeur d'orbite, en ayant pour point de départ ou l'orbite le plus grand ou le plus petit, différence peu importante, car la première place dans la série peut être donnée, suivant le point de vue auquel on se place, soit comme étant la place la plus inférieure, soit comme étant la plus élevée. Nous avons trouvé cette série dans les couleurs des étages de la tour de Borsippa, comme Lotz lui-même le reconnaît, et, à peu de chose près, chez les Araméens, soit Mendéens, soit Sabians.

2° La série indiquée par les créneaux des enceintes d'Ecbatane et par les couleurs de la pyramide de Khorsabad, à savoir, suivant le point de départ, ♀♄♂☿♃☾☉ ou ☉☾♃☿♂♄♀.

3° L'ordre qui résulterait des chiffres assignés aux dieux planétaires d'après la tablette chiffrée elle-même et qui est très différent de l'ordre dans lequel ces dieux y sont rangés, à savoir, ♄ (50), ☾ (30), ☉ (20), ♀ (15), ♂ (14), ♃ (11), ☿ (10), soit ♄☾☉♀♂♃☿.

4° L'ordre signalé par Diodore de Sicile[1], ordre qui peut-être ne doit pas être pris bien au sérieux, sauf en ce qui concerne Saturne, et qui, en tout cas, aurait un caractère essentiellement astrologique. « Parmi ces astres (les 5 planètes proprement dites), appelés interprètes, dit-il, les Chaldéens regardent comme le plus significatif celui qui fournit les augures les plus nombreux et les plus importants, la planète désignée par les Grecs sous le nom de Cronos et qu'à cause de cela ils appellent Hélios (Soleil)[2]. Quant aux autres, ils sont nommés chez

[1] II, 30, 31. D'après Lenormant, *Origines*, pag. 590.

[2] « C'est bien ainsi qu'il faut lire, quoique cela puisse paraître étrange au premier abord. Simplicius et Hygin fournissent aussi la même donnée.

nos astrologues, Mars, Vénus, Mercure, Jupiter. » L'ordre chaldéen des 5 planètes serait donc, d'après Diodore de Sicile ♄♂♀☿♃.

Un des moyens de connaître le mieux les idées mythologiques attachées par les Chaldéens aux 7 planètes, et en particulier leur hiérarchie, serait d'étudier sous ce rapport les très remarquables bas-reliefs du monument de Malthaï [1], village situé à vingt-cinq lieues environ vers le nord de Mossoul, dans une vallée qui est une des entrées naturelles du Kurdistan. Les bas-reliefs sont situés vers les deux tiers de la hauteur totale de la montagne, à environ trois cents mètres au-dessus du niveau de la vallée. Jadis ils devaient être inaccessibles, mais grâce à des éboulements successifs, on peut maintenant en approcher. Les figures, plus grandes que nature, sont disposées sur le même plan en une longue file.

On y distingue trois groupes ou plutôt un seul et même groupe répété trois fois sans différences sensibles. C'est un roi qui est représenté adorant les 7 grands dieux nationaux : ils sont tous tournés vers le roi, dont l'image ne s'en retrouve pas moins derrière chaque série divine. Tous ces dieux sont élevés sur des animaux parmi lesquels on reconnaît le chien, le lion, le taureau ailé et le cheval. Ils ont tous aussi comme insigne ce sceptre orné d'un anneau, qui n'est placé que dans la main des dieux : un seul n'a pas de sceptre, mais il porte un objet à trois pointes, qui est comme le prototype de la représentation conventionnelle de la foudre, telle qu'on la trouve chez les Grecs. Tous ces dieux ont encore le glaive au côté, sauf la seconde figure de chaque groupe : ce doit être une déesse. Tandis que tous les autres sont debout, elle est assise sur un trône richement décoré et le visage est imberbe. La tête a le même caractère chez la divinité qui clôt la série : il y a lieu d'y voir

Aussi la planète Saturne est-elle appelée dans le résumé de l'astronomie d'Eudoxe, que contient un papyrus grec du Louvre, ὁ τοῦ ἡλίου ἀστήρ. » (Comp. A. de Humboldt, *Cosmos*, III, pag. 463, 680. Voir aussi plus loin la fin de l'Appendice II.)

[1] Voir Perrot, *Chaldée*, pag. 642-646. On y trouve une admirable reproduction de ces bas-reliefs.

aussi une femme, quoi qu'elle soit debout, comme les dieux, ses compagnons. Sur toutes les tiares, on reconnaît l'étoile qui, dans l'écriture assyrienne, est l'idiogramme du mot dieu.

Aucune inscription n'est liée au bas-relief. Mais Layard et Place qui l'ont décrit[1], sont d'accord pour affirmer qu'aux proportions, au costume du roi et à toute la facture, on reconnaît un ouvrage du temps des Sargonides[2]. S'il n'est pas de Sennachérib, il est de son père, de son fils ou de son petit-fils.

Perrot ne dit pas que ces 7 dieux soient des dieux planétaires, mais cela semble entièrement probable. Je serais disposé à formuler ainsi leur série ☉☾♄☿♂♃♀. Mais surtout j'appelle de mes vœux une étude approfondie de ces bas-reliefs. étude qui peut d'autant mieux être faite que le même groupe est répété trois fois, de telle sorte que chacune des 7 figures est au moins une fois en bon état de conservation.

La formule à laquelle j'ai tenté d'arriver, aurait en fait assez de rapport avec celle des créneaux d'Ecbatane et des étages de Khorsabad, à savoir ☉☾♃☿♂♄♀. Elles auraient en commun ☉☾. ☿♂. ♀. La différence ne porterait que sur les places 3 et 6 à répartir entre Jupiter et Saturne.

ζ) *L'ordre accadien de Lotz.* — Je ne puis admettre ce que Lotz appelle l'ordre accadien, ordre qui aurait précédé en Chaldée l'ordre babylonien et qui serait déjà l'ordre actuel de de la semaine planétaire, c'est-à-dire l'ordre hébraïco-romain, avec cette différence toutefois que dans le premier la Lune occupe la première place et dans le second, le Soleil. Il me semble, en effet, que si cet ordre avait réellement existé, on en aurait déjà retrouvé des traces dans les inscriptions accadiennes ou traduites de l'accadien, qui ont été trouvées en si grand nombre à Ninive.

Il est vrai que, d'après Oppert, on aurait trouvé une inscrip-

[1] Layard, *Nineveh*, t. I, pag. 230; Place, *Ninive*, II, 153. Ce dernier est le seul qui ait donné le dessin du bas-relief; il en avait pris des photographies. (Voir Perrot, *Chaldée*, pag. 646.)

[2] C'est-à-dire de la seconde moitié du VIIIe siècle av. J.-C. D'après Schrader, *Keilinschriften*, pag. 465. Il fixe à 705 le commencement du règne de Sennachérib.

tion portant exactement l'ordre hébraïco-romain. Mais personne n'a combattu plus que Lotz l'interprétation au moyen de laquelle Oppert arrive à cette conclusion.

θ) *Semaine chaldéenne et semaine planétaire chaldéenne.* — Nous pensons donc qu'il y a eu chez les Chaldéens une semaine planétaire ou astrologique, mais nous n'estimons pas qu'elle ait été chez eux aussi ancienne que l'institution même de la semaine.

Schrader et Riehm [1] admettent que les ancêtres des Hébreux ont reçu des Chaldéens et emporté de la Chaldée cette institution, de même que les Araméens, et comme ils reconnaissent que les Hébreux n'ont jamais eu la semaine planétaire et qu'ils admettent que les Araméens ont commencé par ne pas l'avoir, ils en concluent que celle-ci n'était pas très ancienne chez les Chaldéens, qu'elle était postérieure à l'émigration des Hébreux et des Araméens, c'est-à-dire en particulier à l'époque d'Abraham.

Mais, comme nous aurons l'occasion de le dire un peu moins sommairement, nous ne pouvons admettre que les ancêtres des Hébreux aient reçu des Chaldéens l'institution de la semaine, pas plus que l'ensemble des traditions rapportées au commencement de la Genèse. Nous pensons qu'il y a eu là, non dépendance, mais traditions parallèles se rattachant à une source commune, et que c'est dans la ligne d'Abraham que les traditions primitives se sont le plus et le mieux conservées.

Nous ne pouvons donc nous approprier tout le raisonnement de Schrader et de Riehm, bien que nous soyons d'accord avec eux sur le caractère relativement tardif de la semaine planétaire chez les Chaldéens.

Pour appuyer cette thèse, nous voudrions plutôt insister d'abord sur une considération générale présentée par Lenormant [2], à savoir que dans la période la plus ancienne de la

[1] Schrader, *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, pag. 347, 348. Voir cependant pag. 346. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 1308, 1767.

[2] Voir plus haut, pag. 428. Lenormant a dit ailleurs (*Origines*, I, pag. 244): « La notion du caractère sacré du nombre 7, d'où découle la formation de

religion chaldéenne les dieux des 7 planètes ne jouaient aucun rôle ou un rôle bien moins important que dans les périodes subséquentes.

Nous voudrions ensuite rappeler que, d'après les inscriptions connues, l'institution de la semaine et surtout celle du sabbat, paraissent nettement établies, tandis qu'il est difficile de constater l'existence et la nature de la semaine planétaire.

Il n'y a qu'une tablette où, d'après certaine interprétation, on verrait les jours hebdomadaires expressément distribués entre les 7 planètes, et cette interprétation semble compter toujours moins de partisans.

En outre, parmi ceux qui admettent que la semaine a eu chez les Chaldéens un caractère planétaire, on doit signaler d'assez grandes divergences sur le mode de distribution des planètes entre les 7 jours de la semaine.

Schrader et Riehm se bornent presque à signaler chez les Chaldéens plusieurs manières de désigner les jours hebdomadaires d'après les planètes [1].

Lotz admet d'abord un mode accadien, puis un mode babylonien.

J'ai été conduit pour ma part à admettre d'abord la distribution des jours de la semaine entre les planètes rangées par ordre de grandeur d'orbite, puis le mode babylonien adopté par Lotz.

Quant à Lenormant, il nie carrément la semaine babylonienne planétaire [2].

Il faudrait enfin constater que, comme semblent l'admettre Schrader et Riehm, les Araméens ont commencé par désigner les jours hebdomadaires comme le faisaient les Juifs, c'est-

la semaine, remonte, chez les Chaldéo-Babyloniens, à la plus haute antiquité, et y est bien antérieure à l'application de cette idée de l'hebdomade au groupe des cinq planètes jointes au soleil et à la lune. »

[1] Schrader, voir plus haut, pag. 422; Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, pag. 1767. Il distingue cependant une ancienne manière (☾ ☉ ☿ ♀ ♄ ♂ ♃), puis d'autres plus récentes.

[2] Voir plus haut, pag. 419.

à-dire en les comptant à partir du sabbat[1], sauf le vendredi qui avait un nom spécial comme veille du jour de préparation du sabbat[2].

Il vaut la peine d'ajouter que dans une sentence d'oracle rapportée par Eusèbe, l'invocation des sept planètes sur les sept jours de la semaine daterait du mage Osthane ou Ostane, qui, d'après Pline, était un contemporain de Xerxès[3].

APPENDICE I

(Voir page 429, note 2.)

Lenormant caractérise à peu près de la même manière les couleurs sacrées des sept planètes chez les Chaldéens : blanc (Vénus), noir (Saturne), pourpre (Jupiter), bleu (Mercure), vermillon (Mars), argent (lune), or (soleil). (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., II, p. 199.)

On sait que dans l'antiquité les métaux étaient aussi distribués entre les sept planètes. « Une citation empruntée par Olympiodore

[1] Schrader, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1874, pag. 348. Voir cependant, pag. 346, Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 1767. Voir, pour la manière usitée chez les Israélites de compter les jours de la semaine à partir du sabbat, Ex. XVI, 5, 22; Lévit. XXIII, 11, 15, 16; Nomb. XXXIII, 3; Jos. 5, 1; Math. XXVIII, 1; Marc XVI, 2, 9; Luc XXIV, 1; Jean XX, 1; Act. XX, 7; 1 Cor. XVI, 2. Comp. Riehm, *Handwörterbuch*, pag. 1766.

[2] La désignation araméo-juive du vendredi était *'arubta* ערובתא proprement « le soir avant le sabbat » (Schrader, *Stud. u. Krit.*, 1874, pag. 345, ou « le soir (du sabbat) », Riehm, *Handwörterbuch*, pag. 1305) Dans le Nouveau Testament, le vendredi est appelé la préparation. (ἡ παρασκευή. Math. XXVII, 62; Jean XIX, 31, 42), ou le jour de la préparation (Luc XXIII, 54), ou la veille du sabbat (Marc XV, 42 : ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον. Comp. Judith VIII, 6). Voir Riehm, *Handwörterbuch*, pag. 1364.

[3] Eusèbe, *Prép. évang.*, V, 14; Pline, *Hist. naturelle*, XXX, 2. Voir Œhler, *Real-Encyklopädie*, 1re édition, XIII, pag. 195. Xerxès monta sur le trône en 485. D'après Pline, cet Ostane aurait répandu « la frénésie de la science magique, » et son influence aurait été encore augmentée par l'action d'un autre Ostane qui accompagnait Alexandre. Dans le prétendu oracle cité par Eusèbe, Ostane était appelé « le plus grand des mages, le roi des sept sons, que tous connaissent. »

à Proclus (*ad Timaeum*, p. 14, édit. de Bâle), dit Alex. de Humboldt (*Cosmos*, III, p. 464), et un passage du Scoliaste de Pindare (*Isthmica carm.*, V, v. 2), établissent d'une manière incontestable que la coutume de consacrer certains métaux aux planètes faisait déjà partie du système de représentations symboliques en usage au cinquième siècle chez les néoplatoniciens d'Alexandrie. » Le même auteur dit, p. 684 : « Les signes planétaires sont devenus peu à peu des signes des métaux, et, pour quelques-uns, les noms mêmes se sont confondus. Ainsi le nom de Mercure désigne le vif-argent... Dans la précieuse collection des manuscrits grecs de la Bibliothèque de Paris, on trouve sur l'art cabalistique du grand œuvre deux manuscrits, dont l'un (N° 2250) renferme les noms des métaux consacrés aux planètes, sans l'emploi des signes ; l'autre (N° 2329), sorte de dictionnaire de chimie qui d'après le caractère de l'écriture peut être rapporté au XVe siècle, présente les noms des métaux réunis à un petit nombre de signes planétaires... Dans le manuscrit N° 2250 le vif-argent est consacré à Mercure et l'argent à la Lune, tandis que dans le N° 2329 le vif-argent est consacré à la Lune et l'étain à Jupiter ; Olympiodore assignait ce dernier métal à Mercure : tant il y avait peu de fixité dans ces relations mystiques des astres avec les propriétés des métaux. »

Récemment Ant. de Saporta, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (août 1886, p. 902) sur les corps simples de la chimie, disait à propos de neuf corps simples « connus de temps immémorial » : « Il est à peine nécessaire d'expliquer que nous voulons parler du charbon et du soufre, ainsi que des sept métaux de l'antiquité et du moyen âge, chacun de ceux-ci étant assigné à une planète et à un jour de la semaine. Le soleil était accolé à l'or et la lune à l'argent. Le vif-argent lui-même a fini par perdre son nom primitif pour adopter celui de la planète Mercure. Saturne, contemplé à l'œil nu, brille, paraît-il, d'une lueur « plombée ; » donc à Saturne le plomb. Pour Mars, dieu de la guerre, il fallait le fer, et, du reste, la nuance rougeâtre de la planète rappelle un peu celle du métal en fusion. A Vénus, honorée dans l'île de Chypre, où le cuivre abonde, on dédia le cuivre. Il va sans dire que nous ne prétendons nullement affirmer que le choix des alchimistes n'ait pas été purement arbitraire, d'autant plus que nous avouons ne pas comprendre pourquoi l'étain est échu en partage à Jupiter. Chacun sait, ne fût-ce que pour avoir lu les étiquettes des fioles de pharmacie, que ces anciennes dénominations, premiers termes de nomenclature bégayés

par la science naissante, sont encore fréquemment usitées, après avoir été seules employées. Sel de Saturne, vitriol de Mars, cristaux de Vénus sont des expressions pour le moins aussi connues que celles plus scientifiques d'acétate de plomb, de sulfate de fer, d'acétate de cuivre. »

Les Sabians de Charan, qui ont conservé si longtemps l'ancienne religion de la Syrie et probablement la conservent encore, et chez qui le culte des sept planètes était si développé, distribuaient ainsi entre elles les couleurs et les métaux :

	Couleur.	Métal.
Soleil	or	or.
Lune	argent	argent.
Mars	rouge	fer.
Jupiter	vert	plomb.
Vénus	blanc	cuivre.
Saturne	noir	plomb noir.
Mercure	brun	—

Selon Chwolson, qui a si bien étudié les Sabians, ils n'attribuaient pas de métal particulier à Mercure ; et comme la victime humaine qu'ils lui sacrifiaient devait être de couleur brune, on peut conjecturer que telle était aussi la couleur attribuée à cette divinité.

(Voir l'article de Petermann sur les Zabier, dans *Real-Encykl.*, A., p. 344.)

Un passage de Celse conservé par Origène (l. VI, p. 290 de l'édition de Spencer, Cambridge, 1677), nous paraît n'avoir pas été suffisamment remarqué et être une des explications païennes les plus anciennes soit de l'attribution de certains métaux aux sept planètes, soit des motifs des diverses attributions. Parlant des mystères de Mithra, il rattache le plomb à Saturne, l'étain à Vénus, l'airain à Jupiter, le fer à Mercure, un certain métal composite (κεραστοῦ νομισματος) à Mars, l'argent à la Lune, l'or au Soleil ; et pour expliquer les cinq premières de ces attributions, il parle successivement de la lenteur du cours de Saturne, de la splendeur et de la mollesse de l'étain, de la solidité de l'airain, de l'utilité du fer pour toute sorte de travaux et de sa célébrité, de l'humeur inégale et capricieuse de Mars.

L'ouvrage de Celse, d'après Keim et Aubé, aurait paru en 178.

APPENDICE II

(Voir page 439, note 3.)

Nang-dœ, dies Veneris, est-il dit dans les *Collectanea de rebus hibernicis*, t. IV, p. 225. La déesse Anu était aussi appelée Moma, Muhman, Mamman, Nang et Ama, noms qui tous signifient mère. Comme cette déesse était aussi considérée comme la Lune, le mot Nang-dæ pourrait en lui même désigner aussi bien le lundi que le vendredi. Mais il est probable que si Vallancey, le principal rédacteur des *Collectanea*, a choisi le vendredi, c'est qu'il avait pour le faire d'autres raisons que celles qui pouvaient être tirées de la désignation même. Il y a du reste dans la chaîne cabirique une autre déesse, Cann, qui se rapporte encore plus exclusivement à la lune. (Voir Pictet, p. 31, 18, 27, 5, 72).

Je profite de cette occasion pour signaler un caractère fondamental du paganisme, qu'il ne faut jamais perdre de vue. Les dieux de l'antiquité païenne, surtout dans les époques reculées, ressemblent à des nuages qui ne peuvent absolument pas être mesurés exactement, qui ne peuvent l'être dans aucune de leurs dimensions et qui changent continuellement, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports avec leurs voisins. Gaston Boissier l'a dit et répété, en particulier dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1882, p. 788, à propos des tombes étrusques : « N'oublions pas que les religions antiques n'avaient pas de dogmes précis : c'est une vérité qu'il faut toujours avoir sous les yeux quand on étudie l'antiquité. » (Comp. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, II, 428, 434.) Pictet dit dans le même sens, p. 29 : « Cette liaison fondamentale et universelle entre les idées de nuit, d'eau, de terre, de lune, de principe primitif et passif se retrouve jusque dans la langue irlandaise, qui exprime souvent ces choses diverses par les mêmes mots (*eascong* et *ease* signifient à la fois la lune et l'eau ; *oiche*, l'eau et la nuit ; *urach*, la terre et origine). » Lenormant ne s'exprime pas autrement : « Dans ce fond commun des religions euphratico-syriennes, dit-il (*La magie chez les Chaldéens*, p. 119), les formes divines ont quelque chose de vague, d'indécis, de flottant. Les dieux de la Chaldée et de Babylone, tels que nous les voyons dans les plus anciennes inscriptions et dans la collection des hymnes liturgiques en accadien, avant le grand travail qui fixa définitivement leurs rangs et

leurs attributions, sont pareils à ces dieux de la Syrie dont on a dit justement qu'ils n'ont « nulle fermeté dans les contours, nulle dé- » termination sensible, rien qui rappelle la vie et la personnalité » des dieux homériques ; qu'ils ressemblent plutôt à ces dieux de » l'enfance de la race aryenne, à ces divinités presque sans consis- » tance encore des Védas, où Varouna, Indra, Agni se confondent » si souvent, et où le dieu qu'on invoque est toujours le plus haut » et le plus puissant des dieux. » En les distribuant plus tard dans la savante hiérarchie d'émanations que nous avons étudiée, en donnant à chacun une personnalité plus distincte avec un rôle nettement déterminé, en les localisant, pour ainsi dire, chacun dans un des grands corps célestes, on modifia quelquefois leur nature primitive d'une manière profonde et que dans certains cas il nous est possible d'apprécier. Ainsi je crois avoir démontré — et c'est, du reste, chose généralement admise — que Adar-Samdan, l'hercule chaldéo-assyrien, dont on fit alors le dieu de la planète Saturne, était à l'origine une personnification solaire ; même dans son nouveau rôle, il garde bien des traits de sa première physionomie, et les tablettes mythologiques l'appellent encore « le soleil du sud. »

LA PHILOSOPHIE DE QOHÉLETH

PAR

ALBERT REVEL

L'Ecclésiaste passe, et non sans raison, pour être le livre le plus obscur de tout l'Ancien Testament. Cette obscurité incontestable provient surtout, dit M. Reuss [1], du peu de facilité que montre l'auteur dans le maniement de la langue, du peu de ressources de son vocabulaire philosophique, d'un style, enfin, qui est bien le moins soigné que nous connaissions dans la sphère de l'ancienne littérature hébraïque. S'il en est ainsi, il nous paraît impossible d'admettre que l'obscurité du livre « ne réside pas du tout dans le fond même de la pensée de l'écrivain. » Le fond est inséparable de la forme ; si la forme n'est pas suffisamment claire et transparente, le fond ne saurait être transparent et clair. M. Renan renchérit encore sur M. Reuss : « L'Ecclésiaste, dit-il, passait autrefois pour le livre le plus obscur de la Bible ; c'est là une opinion de théologiens, tout à fait fausse en réalité. Le livre, dans son ensemble, est très clair ; seulement les théologiens avaient un intérêt majeur à le trouver obscur [2]. » On daigne cependant ajouter qu'une foule de passages nous embarrassent, parceque le texte est corrompu et que la langue forme une sorte d'exception ; que souvent on ne voit pas le lien des digressions et des accessoires avec le sujet principal ; et que nous ne comprenons pas bien des allusions à des événements politiques et à des sectes religieuses.

[1] *La Bible. Philos. relig. et morale*, p. 258.

[2] *L'Ecclésiaste*, trad. de l'hébreu, p. 15.

C'est plus qu'il n'en faut pour justifier les théologiens d'avoir trouvé le livre obscur ; les adeptes de la critique n'ont guère mieux réussi à rendre compte de la philosophie générale de l'ouvrage et à préciser la portée de ses affirmations. Pour M. Renan, il est vrai, cette philosophie est très simple et ne laisse rien à désirer sous le rapport de la netteté : « Tout est vanité ; » tel est le résumé, vingt fois répété, de l'ouvrage. Pour M. Reuss, le véritable sujet du livre n'est énoncé que dans la seconde phrase du début (I, 3) : « Quel profit revient-il à l'homme de toutes les peines qu'il se donne ? » Voilà donc, dans la manière de comprendre les premières lignes, une divergence profonde. M. Renan, qui n'est pas théologien, force la note sceptique et épicurienne [1] ; il prétend que « si l'auteur ne s'est pas tenu au scepticisme, il l'a traversé, il en a donné la plus complète, la plus vive, la plus franche théorie. » (P. 2). M. Reuss s'attache au contraire à démontrer que « le philosophe n'est ni un sceptique, ni un épicurien dans le sens ordinaire de ces mots ; » le scepticisme de l'Ecclésiaste, c'est-à-dire ses jugements sur les affaires de ce monde et sur le problème de la vie, ne va pas, tant s'en faut, jusqu'à sacrifier l'idée d'un Dieu tout-puissant, et son prétendu épicurisme ne l'entraîne pas à faire litière des principes de la morale (p. 288).

En cherchant à systématiser les éléments du texte, l'embarras des commentateurs a été grand ; et, comme on le voit, il l'est encore. Nous ne voulons pas ici discuter les hypothèses auxquelles l'Ecclésiaste a donné lieu ; nous croyons que, pour aborder en connaissance de cause les questions isagogiques, il faut interroger directement le livre lui-même, suivre pas à pas la marche des idées et en apprécier la valeur indépendamment de tout point de vue préconçu. Ainsi, pas de prolégomènes, mais une analyse dialectique nous transportant « in medias res. »

[1] Ainsi encore M. de Laveleye, à propos d'Hamlet (*Revue bleue*, 25 septembre 1886), parle de l'Ecclésiaste comme d'un type de pessimiste et s'appuye sur le passage VIII, 14, 15, pour conclure : « Il se réfugie dans l'épicurisme, qui est la dégradation dernière. »

I

I, 2, 3. « Vanité des vanités, disait Qohéleth ; vanité des vanités tout est vanité! Quel profit l'homme retire-t-il de toutes les peines qu'il se donne sous le soleil? »

Cette thèse, placée dans la bouche de Qohéleth, proclame la vanité de toutes choses, c'est-à-dire, d'après le commentaire de Qohéleth lui-même, la vanité de toutes les formes de l'activité humaine. Est-ce là du scepticisme? Non ; Qohéleth ne se pose pas en sceptique, mais en pessimiste. Tout labeur est sans profit ; le résultat n'est qu'un souffle léger bientôt évanoui (*habel*).

Il va sans dire que ce pessimisme ne peut être le fait du chrétien ; le chrétien est assuré que son labeur n'est point vain (1 Cor. XV, 58 ; 2 Cor. XI, 27 ; 1 Thes. II, 9 ; 2 Thes. III, 8). Mais il y a plus ; ce pessimisme est également étranger à la piété israélite qui, au sein même de la mélancolie, demande à Dieu d'affermir, par sa grâce, l'ouvrage de nos mains (Ps. XC, 17) ; ce qui constitue précisément le *labeur* et la *peine* (κόπος καὶ μόχθος) dont parle l'apôtre saint Paul, et qui, chez les Septante, correspondent au *'amâl* de l'Ecclésiaste.

I, 4-8. « Une génération s'en va, une génération arrive, et la terre est toujours à sa place. Le soleil se lève, le soleil se couche, puis il regagne en hâte le point où il doit se lever de nouveau. Courant au midi, puis tournant au nord, le vent tourne, tourne sans cesse ; il revient, le vent, sur les cercles qu'il a tracés. Tous les fleuves courent à la mer, et la mer ne regorge point ; et au lieu d'où les fleuves coulent, ils reviennent pour couler encore. On se lasse d'en parler, nul ne saurait tout dire ; l'œil ne se rassasie pas de voir ; l'oreille ne se remplit pas à force d'entendre. »

Avant d'arriver aux affaires humaines, le philosophe jette un regard sur la *nature* (M. Reuss). Mais sa première observation est très superficielle : les générations se suivent, et la stabilité de la terre qui les porte en fait mieux ressortir la rapide succession. Cette antithèse n'est pas dans les faits ; les générations se suivent, sans se ressembler ; la nature elle-même n'est pas immuable ; elle n'est pas seulement le lieu de passage des générations, mais elle subit l'action de l'activité humaine appelée à la dominer

et à l'assujettir. Les courts tableaux du soleil, du vent, des fleuves et de la mer sont dictés par une réflexion puérile. Toujours les mêmes phénomènes, toujours les mêmes choses ; tout se meut d'une façon circulaire [1] ; tout est désespérément uniforme, tout se répète en pure perte ; c'est fatigant ! Tel est le résumé des observations de Qohéleth. Les tableaux de la nature, dans les psaumes VIII et XIX, procèdent d'une inspiration bien différente, qui élève l'esprit et le cœur ; ici l'on chercherait en vain une trace de sentiment religieux. Qohéleth ignore, ou il oublie, que les forces naturelles agissent en vertu de lois établies par la sagesse du Créateur (Gen. I, 26-28), et que par conséquent elles ne peuvent s'exercer en pure perte ; l'ordre qui règne dans l'univers, et que les prophètes ont magnifiquement célébré (Esa. XL, 12, ss.), ne dit absolument rien à son imagination décolorée. A contempler le spectacle de la nature, il n'éprouve qu'une impression de monotonie et de lassitude ; il semble reprocher aux sens de la vue et de l'ouïe d'être insatiables sans aucun profit réel. Mais qui donc a fait l'œil et l'oreille, ces admirables instruments de l'observation ? Ne sont-ils là que pour trahir constamment la curiosité scientifique et pour frustrer le progrès du savoir humain ? Le grand écrivain auquel nous devons le livre de Job est poète et peintre, plutôt que philosophe (M. Reuss) ; mais il a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre les harmonies de la création.

I, 9-11. « Ce qui a été, c'est ce qui sera ; et ce qui est arrivé arrivera encore. Rien de nouveau sous le soleil. S'il est quelque chose dont on dise : « Venez voir, c'est du neuf, » il y a beau temps que la chose a existé, dans les siècles qui nous ont précédés. Des choses d'autrefois, il ne reste pas de souvenir ; et même les choses de l'avenir ne laisseront pas de mémoire dans un avenir plus reculé. »

Au dire de Qohéleth, tout dans l'*histoire* se répète ; il n'y a donc ni passé, ni présent, ni avenir ; pas de progrès, pas de développement, pas même de souvenirs durables. C'est la négation de l'histoire. L'humanité tourne éternellement dans le

[1] C'est la physique de Sénèque (*Epist.* 24) : « Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia ; omnia transeunt ut revertantur ; nil novi video, nil novi facio. »

même cercle ; il y a longtemps qu'elle a épuisé l'impression du nouveau ; il n'y a plus que des comparses qui reparaissent, toujours les mêmes, sur la scène du monde et qui ne se lasseront pas de reparaître encore indéfiniment.

Cette philosophie de l'histoire ne vaut pas mieux que la philosophie de la nature esquissée dans le morceau précédent ; et elle est tout aussi étrangère aux conceptions des sages et des prophètes de l'antiquité hébraïque.

I, 12-18. « Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem ; et je me suis appliqué à rechercher et à examiner avec sagesse tout ce qui se passe sous le ciel. Triste occupation, celle-là, que Dieu a donnée aux fils d'Adam pour s'y user ! J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et voilà, tout est vanité, et pâture de vent. Ce qui est tordu ne peut se redresser, et ce qui manque ne peut être compté. Je m'étais dit en moi-même : « Me voilà grand ; j'ai accumulé plus » de sagesse que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem, et mon » intelligence a vu beaucoup de sagesse et de connaissance ; et je » me suis appliqué à connaître la sagesse et à connaître la folie et » la sottise. » Eh bien ! j'ai reconnu que cela aussi est pâture de vent ; car plus il y a de sagesse, plus il y a de chagrin, et entasser la science, c'est amasser la tristesse. »

Le caractère fictif du personnage de Qohéleth se révèle ici dès les premiers mots. Qohéleth parle en roi (I, 12,16 ; II, 7,9) qui a régné sur Israël, à Jérusalem, et qui a surpassé tous ses prédécesseurs en sagesse, en richesse, en grandeur et en soif de jouissances. Or les mots *j'ai été roi* ne peuvent être que le langage d'un prince qui a abdiqué le pouvoir, ou qui a été déposé, ou qui est mort et enterré depuis longtemps, et qui est censé raconter, d'outre-tombe, les expériences de son passage sur cette terre. S'agit-il de Salomon ? Rien n'est plus probable ; le sage et fastueux monarque est le seul des anciens rois qui ait régné sur tout Israël, à Jérusalem, pendant toute sa vie, et qui ait acquis un tel renom de sagesse et de magnificence (1 Rois III, 4-14 ; IV, 1-34 ; IX, X). La suscription (I, 1), qu'elle soit le titre du livre ou simplement celui de la section I, 2 — II, 11 désigne, elle aussi, Qohéleth comme le fils et successeur de David, quoique le mot *fils* n'indique pas nécessairement le degré de la descendance. (Comp. 1 Rois XIII, 2.) Quoi qu'il en soit, nous n'avons affaire ici qu'à une

évocation du personnage lui-même ; et l'auteur du livre s'est servi de cet artifice littéraire, non pas pour tromper le lecteur, mais pour créer ou pour reproduire une certaine personnification de la sagesse. Salomon est pour lui un type, et rien de plus ; et les traits essentiels de cette figure sont puisés directement dans l'histoire. Nous verrons, en temps et lieu, si l'auteur soutient cette fiction jusqu'au bout, ou s'il l'abandonne à un moment donné, après en avoir tiré le profit qu'il en espérait ; nous nous bornons à remarquer qu'il n'y est pas rigoureusement fidèle, même dans la section qui nous occupe, car dans ce monologue il fait dire à Salomon : « J'ai accumulé plus de sagesse, entassé plus de richesses, et acquis plus de grandeur que *tous ceux* qui ont été avant moi à Jérusalem » (I, 16 ; II, 7, 9), comme si Salomon avait eu, en sa qualité de roi d'Israël à Jérusalem, toute une série de prédécesseurs. Ce qu'il nous importe davantage de relever, dans le morceau que nous analysons, c'est la conception même de la sagesse (*Chokmah*), attribuée à Qohéleth.

Qohéleth prétend s'être appliqué à rechercher et à examiner avec soin (« avec sagesse ») tout ce qui se passe sous le ciel. Nous avons vu déjà à quoi sa science de la nature et de l'histoire est capable de se hausser. Son expérience des hommes et des choses, qu'il représente comme la quintessence de la sagesse ou de la philosophie pratique, ne vaut pas davantage. A l'entendre, il aurait examiné « tout ce qui se passe sous le ciel ; » il aurait vu le fond de toute chose, et appris à discerner la sagesse de la sottise. Pure vanterie ! Il n'a pu tout voir, ni tout examiner, ni tout sonder ; et il conclut, par une thèse pessimiste, que la sagesse elle-même n'aboutit, en fin de compte, qu'à un surcroît de tristesse et de douleur. Ce n'est pas ainsi que les livres de Job et des Proverbes, le plus pur extrait de la sagesse israélite, nous parlent de la « Chokmah ; » elle n'est, pour ces écrivains, ni vanité, ni pâture de vent. Job lui-même, au comble de son exaspération, n'a pas porté une seule fois un jugement pareil ; loin de là, plus il est poussé à bout par la grossièreté de ses adversaires, plus il sent le besoin d'exalter la sagesse au delà de toute expression (comp. chap. XXVIII).

Dans son pessimisme à outrance, Qohéleth aboutit à l'extrême opposé; il affirme, avec une ironie amère, que le labeur de la sagesse est une triste occupation et que Dieu l'a donné aux hommes pour s'y user!

Mais, ou nous nous trompons fort ou cet excès de pessimisme, qui aboutit à la défaite et au suicide de l'intelligence, est une induction historique vraiment admirable. La sagesse de Salomon n'a-t-elle pas fini par sombrer? En morale, en religion, en politique, en économie sociale, le brillant édifice élevé par son génie n'a-t-il pas fini par s'écrouler tout à fait? La philosophie gnomique de Salomon s'était exercée, nous dit l'historien (1 Rois IV, 29-34), sur toute espèce de sujets; depuis le cèdre majestueux du Liban jusqu'à l'humble plante d'hysope qui s'est logée dans la crevasse d'un mur, rien, dans le monde végétal à lui connu, n'avait échappé à son attention toujours en éveil; et il en était de même du monde des animaux. C'était une vaste intelligence, capable d'un savoir encyclopédique; mais à cette culture si étendue il manquait la profondeur. Les sentences morales du livre des Proverbes (X-XXII, 16, et XXV-XXIX) nous semblent en fournir la preuve; elles offrent une grande variété, elles brillent par leur justesse, elles ont le piquant de l'à-propos; le sillon qu'elles tracent est fort léger, et ne pénètre jamais bien avant dans le sol. Ce genre de sagesse est le plus exposé à subir l'épuisement de la fatigue; et de la fatigue à la lassitude, de la lassitude au pessimisme final, on a vite fait de franchir les degrés intermédiaires, et l'on en vient à prendre en grippe la sagesse elle-même, comme une occupation ingrate qui use les ressorts de l'activité. Cette peinture du philosophe blasé qui touche à tout sans rien approfondir, nous semble d'une vérité psychologique incontestable. Qohéleth est une façon antique de Schopenhauer, n'apercevant aucun correctif aux innombrables lacunes de l'existence actuelle, et désespérant de redresser le moindre tort (I, 15). On ne trouve pas chez lui un système complet; cependant il y a plus que de simples boutades au hasard de la plume; sa démonstration a des contours arrondis.

Il vise tout d'abord le monde phénoménal, qui lui paraît

tourner dans un cercle infranchissable, et il en ressent une impression de monotonie fatigante. Il vise ensuite l'histoire; son impression ne fait que s'accentuer, car l'histoire aussi est souverainement monotone et consiste dans la répétition sempiternelle des mêmes faits. Il vise l'activité de l'entendement, et n'y découvre, en fin de compte, qu'une ironie amère; complètement désorienté, il ne sait plus à quoi s'en tenir sur la démarcation de la sagesse et de la folie. Que va-t-il encore essayer? Après l'esprit, les sens. Puisque la sagesse ne peut lui procurer aucune satisfaction, il s'adressera aux jouissances matérielles.

II, 1-11. « Allons! me dis-je alors à moi-même; essayons de la joie; goûtons le plaisir. — Et voilà encore une vanité! Au rire, j'ai dit: Folie! Et à la joie: Que me veux-tu?

» Réflexion faite, je résolus de livrer ma chair à l'entraînement de la boisson et, tout en conservant le frein de la sagesse, de m'en tenir à la folie, jusqu'à ce que j'eusse découvert ce qui vaut le mieux pour les fils d'Adam entre leurs occupations sous le ciel, durant les jours de leur vie. J'entrepris de grands travaux: je me bâtis des maisons, je me plantai des vignes; je me construisis des jardins et des parcs de plaisance, et j'y plantai des arbres fruitiers de toute sorte; je me fis faire des réservoirs d'eau pour arroser les bois de haute futaie; j'achetai des esclaves, hommes et femmes, et leurs enfants, nés dans la maison, furent à moi; et, en outre, mes troupeaux de bœufs et de brebis surpassèrent en nombre tout ce qu'on avait possédé avant moi à Jérusalem. J'amassai aussi, pour mon compte, de l'argent et de l'or, l'épargne des rois et des provinces; je me procurai des chanteurs et des chanteuses, et les délices des fils d'Adam, femmes et maîtresses. Et je devins plus grand et j'amassai plus de biens que tous ceux qui avaient été avant moi à Jérusalem; même ainsi, ma sagesse me resta. Et de tout ce que mes yeux désiraient, je ne leur ai rien refusé; je n'ai interdit à mon cœur aucune jouissance, car il jouissait de tout mon labeur, et c'était bien là une récompense de toutes mes peines.

» Puis m'étant mis à considérer toutes les œuvres de mes mains, et le labeur auquel je m'étais livré, — voilà que tout était vanité et pâture de vent, sans aucun profit sous le soleil! »

Il n'y a pas à hésiter; nous avons, dans ce morceau pittoresque, un portrait fort ressemblant de Salomon, l'enfant gâté de sa propre immense fortune, et qui finit pourtant par se dire, comme l'empereur Septime Sévère à son lit de mort: *Omnia fui, nihil expedit.* Tous les traits de cette photographie royale

sont empruntés à l'histoire; les grandes entreprises, les constructions sans fin, les vignes, les jardins, les parcs, les vergers et les réservoirs, les esclaves, les troupeaux, les amas de métaux précieux, les tributs des vassaux et les impôts levés sur les sujets, le train de la maison royale et l'extension énorme du sérail, rien n'y manque; et c'est bien là le portrait de l'homme auquel rien n'a été refusé et qui n'a su rien se refuser en plaisirs et en jouissances de toute sorte. Mais une fois parvenu au terme de cette expérience, il sera au bout de son rouleau et il ne pourra plus rien ajouter à la démonstration de sa thèse : *A quoi bon?* « Aussi bien ne fallait-il pas beaucoup d'efforts pour découvrir une si banale vérité : le dégoût suit de près la jouissance et aucune joie purement matérielle ne vous empêche d'être blasé. » (M. Reuss.)

Comme il y a des joies qui sonnent creux, il y a un rire qui sied beaucoup mieux à un fou qu'à un sage. — Ainsi s'exprime Qohéleth, et c'est bien parlé. Mais il est permis de croire que Qohéleth ne savait pas rire. Chez les Hébreux, et les Sémites en général, le rire est douloureux, amer; rien qui ressemble au rire franc et cordial qui dilate les poumons. Qohéleth ne connaît pas non plus la joie douce qui caractérise bien souvent la piété israélite et surtout la piété chrétienne. Et comment l'aurait-il connue puisque sa première inspiration (II, 3) est de la demander au vin, et de la chercher au fond du verre? Il est vrai qu'il proteste aussitôt de n'avoir pas noyé sa raison dans le vin et de ne s'être pas abruti. Mais il n'était encore qu'au début; et sa modération ne fut bientôt plus de mise, tant il devint attentif à satisfaire ses moindres désirs et à ne s'interdire aucune jouissance (II, 10). Il se disait qu'après tout il ne faisait que jouir dufruit de son travail et de la récompense de ses peines; mais pourquoi, en fin de compte, éprouve-t-il une profonde déception? C'est qu'il n'a goûté le plaisir qu'aussi longtemps que le travail a duré; le travail n'était pour lui qu'une distraction; le travail achevé, l'ennui le reprend de plus belle, et la jouissance n'est plus que pâture de vent.

Quoi de plus vrai que cette étude psychologique? Et nous n'avons pas tout dit, tant s'en faut. Il y a, dans la complaisante

énumération à laquelle se livre Qohéleth, un trait que le lecteur rencontre partout et qui est, à lui seul, une révélation. Pour qui sont les grands ouvrages que Qohéleth a fait exécuter? *Pour moi.* Pour qui ces plantations de vignes? *Pour moi.* Pour qui ces jardins, ces parcs, ces vergers? *Pour moi.* Pour qui ces grands réservoirs? *Pour moi.* Pour qui ces troupeaux d'esclaves et de bétail? *Pour moi, pour moi.* Pour qui ces monceaux d'or et d'argent, ces tributs princiers, ces lourdes taxes? *Pour moi.* Pour qui tout cet étalage de faste orgueilleux? Pour la grandeur d'un seul, et pour la satisfaction de ses plaisirs égoïstes. Rien pour le bien-être général, rien pour l'utilité publique. C'est bien là l'impression définitive que nous laisse la carrière du roi Salomon, aboutissant à une sensualité sans bornes (Cant. VI, 8; 1 Rois XI, 1-8); sur cela le rideau tombe, et la gloire de Salomon s'éclipse comme un météore, ne laissant après elle que le souvenir d'une traînée lumineuse.

Il ne sert pas à grand'chose, pour l'intelligence du livre, de s'acharner à découvrir le sens du mot *Qohéleth*. La forme du mot est féminine; le sens est masculin, et la vraie leçon, dans VII, 27, est en faveur du sens. — Serait-ce un « nomen muneris? » Les noms de cette espèce, comme dans l'arabe, affectionnent la terminaison féminine; et cette particularité s'étend à plusieurs adjectifs verbaux qui revêtent par là une signification intensive. Mais les « nomina muneris, » ainsi formés, ont une valeur abstraite. — Serait-ce un nom propre? Il y a des noms propres qui, dans l'hébreu de la décadence, affectent cette forme féminine; ex. Sophéreth (Esd. II, 55; Néh. VII, 57) et Pokéreth (Esd. II, 57; Néh. VII, 59). Mais pourquoi désigner le roi Salomon sous un nom fictif de forme féminine? — Il est certain que *Qohéleth* se rattache au mot *Qâhâl*, équivalent exact du grec ἐκκλησία. Les Septante en ont conclu qu'il fallait traduire ἐκκλησιαστής, le « harangueur » (Jérôme : « concionator; » Luther : « Prediger »), en tirant le mot du participe féminin de *qâhal*. Mais le verbe *qâhal* (ou qal) est inusité; pour exprimer l'acte de convoquer une assemblée et de la haranguer, il faudrait l'hiphil. Pour cette raison, Gesenius propose d'envisager

Qohéleth comme un « nomen muneris, » sauf à l'interpréter ensuite dans le sens des Septante. — Au sens intransitif, *Qohéleth* exprimerait l'idée d'assemblage ; pour Aben-Ezra, cela voudrait dire : « un puits de science, » et le prof. Castelli partage cette manière de voir ; Aquila a traduit συναθροιστής, Symmaque παροιμιαστής, et sur cette trace Grotius, Herder et Jahn ont interprété « collector sententiarum ; » Nachtigal et Döderlein y ont découvert à leur tour une « académie de savants, » et Kayser y a vu la désignation collective de tous les rois de Juda.

En créant ce nom bizarre et énigmatique, l'auteur du livre pourrait bien avoir eu une autre intention que celle d'inventer un collectif ou un « nomen muneris. » M. Grætz penche à croire que c'était tout bonnement un de ces sobriquets assez à la mode chez les Juifs de l'époque post-exilique. M. Renan se demande s'il ne conviendrait pas d'y appliquer le procédé artificiel de l'*albam*, ou de l'*atbash*, ou du *notaricon ;* « malheureusement, dit-il, on n'obtient rien par cette voie. » Mais. puisqu'il était en si beau chemin, il n'aurait pas dû s'arrêter avant que d'avoir essayé de la *ghématria*. La traduction syriaque ayant partout *Qouhalto*, adoptons la « scriptio plena » du passage XII, 8 ; la valeur numérique des cinq lettres nous donnera le chiffre 541. Mais nous voici dans une cruelle incertitude ! Nous pouvons opter entre la formule שלמה בן דויד מלך et la formule הורדוס בן אנטיפס. *Che invenzione prelibata !*

En attendant, il ne sera pas hors de propos de relever un fait ; c'est que, à part la section qui nous occupe, le nom de *Qohéleth* ne reparaît plus à la première personne, mais à la troisième, dans les seuls passages suivants : VII, 27 ; XII, 8, 9, 10. Or ces passages n'ajoutent rien à ce que nous venons de lire dans la section I, 2-II, 11 ; l'auteur a fait parler *Qohéleth, comme roi*, sur tous les sujets où ce personnage avait pu recueillir ses expériences les plus concluantes. Dans le monde phénoménal, tout se répète ; dans l'histoire, le passé, le présent, l'avenir se confondent en une teinte grisâtre ; la sagesse est la pire des occupations et un continuel accroissement de tristesse et de chagrin ; les abus sont irrémédiables ; les la-

cunes, sans nombre ; l'ambition de faire grand, de bâtir, de planter, de construire, n'aboutit à rien ; le luxe en esclaves et en troupeaux, l'exercice du pouvoir sur les sujets et sur les princes tributaires, l'amoncellement des trésors, les délices des arts et les voluptés du sérail, ne laissent que regrets après eux. Rien n'est profit solide, tout est vanité et pâture de vent. Le cycle est complet, en ce qui concerne *Qohéleth*, et la pensée revient à son point de départ, après avoir tourné dans un cercle infranchissable.

Nous croyons qu'à partir de II, 12 l'auteur du livre, qui n'est pas le roi Qohéleth, commence à parler *pour son propre compte*. Il reprend en sous-œuvre les idées exprimées par Qohéleth ; il les commente, il les développe, il les illustre par des exemples, mais les lignes principales sont tracées d'avance et il n'y ajoute guère. C'est donc le tour de l'auteur à philosopher en son propre nom. Le roi, semble-t-il, a vu les choses de haut, du sommet de la gloire et de la prospérité ; son regard a plané au loin ; il a sondé la nature et l'histoire, pesé la valeur de tout ce qui se passe sous le ciel, éprouvé l'arrière-goût de la sagesse, des richesses, du luxe, du pouvoir, des plaisirs les plus raffinés et les plus grossiers. Y aurait-il lieu de refaire ces expériences ? On peut en faire du moins la contre-épreuve ; que les expériences du roi soient donc contrôlées par les expériences d'un homme ordinaire.

II, 12. « Je me pris alors à examiner la sagesse, et la folie et la sottise. Car en quoi l'homme venant après le roi [refera-t-il] ce qu'on a déjà fait ? »

La correction עשׂהו, proposée par M. Renan, est fournie par quelque manuscrit, par la Bible de Soncino, par une édition de 1578, par la version syriaque et la Vulgate, par plusieurs manuscrits grecs. On pourrait aussi proposer עָשָׂה הוּ, « ce qu'il a déjà fait lui (le roi). » La correction reviendrait au même. — Il y a évidemment une antithèse entre les termes l'*homme* (du commun peuple) et *le roi* ; le roi s'était déjà appliqué à connaître la sagesse et à la discerner de la folie (I, 17), et il s'était hâté de conclure que « cela aussi est pâture de vent. » L'au-

teur, un homme ordinaire, se demande s'il n'y aurait pas lieu de refaire cette expérience et de l'appuyer, au besoin, de nouvelles considérations. Le verbe actif, que sous-entend la particule אֵת, ne peut être suppléé que par le contexte du verset lui-même; or il n'y a dans le verset que le verbe עָשָׂה, lequel, précédé de l'adverbe כְּבָר (iamdudum, iampridem), a pour sujet le mot *le roi*. Le sens indiqué est donc celui-ci : l'expérience (l'examen contradictoire) de la sagesse et de la folie a déjà été faite par le roi, avec le résultat qu'on sait (I, 17, 18); moi, l'auteur, qui suis un homme ordinaire et du commun peuple, oserai-je la refaire? — La version grecque, encombrée de variantes, est inintelligible; la version latine, dans son apparente simplicité, ne l'est guère moins. — M. Reuss traduit : « Qué fera *celui* qui *succédera* au roi? Ce qu'ils ont fait depuis longtemps. » Au milieu des versets 12 et 13, cette phrase est un pur hiéroglyphe. — M. Segond a reproduit le hiéroglyphe, en l'isolant. — M. Renan, dont nous avons suivi l'interprétation, a rendu librement la pensée de l'auteur, en ces termes : « Car, *me disais-je*, *quel homme* venant après *un* roi, peut refaire les expériences qu'il a faites? » Une version strictement littérale doit être : « Car en quoi l'homme qui vient après le roi (refera-t-il) ce qu'il (le roi) a déjà fait? »

Ainsi comprise, cette proposition incidente se rattache au récit d'une expérience sur la sagesse et la folie; mais ce que *le roi* (Qohéleth) avait dit d'une façon très sommaire, avec son dédain transcendant habituel, l'auteur plébéien le soumet à un nouvel examen. Il s'ensuit, comme nous le disions plus haut, qu'à partir de ce moment, c'est l'écrivain qui parle pour son propre compte. Il n'oublie pas qu'il a mis en scène Qohéleth; il lui a prêté le langage qui lui convient, et quand le personnage a prononcé son dernier mot sur la vanité de toute chose, l'auteur reprend la thèse pour la vérifier en détail, au point de vue de ses propres expériences et de ses propres observations.

Il est admis que l'auteur « se coupe et abandonne sa fiction d'une manière qui surprend » (M. Renan); et M. Reuss remarque précisément, à propos du morceau II, 12 ss, que « l'auteur oublie son rôle. » Disons qu'au lieu de se couper et

d'oublier son rôle il entre délibérément en scène, et il n'y aura plus rien de surprenant. Il vient de nous donner un morceau de philosophie salomonique, tout à fait approprié au type de l'ancien roi de Jérusalem ; les « paroles de Qohéleth » lui servent de texte, et il va nous en donner le commentaire. Notre hypothèse rend compte du verset II, 12, dont elle établit le lien logique avec ce qui précède ; l'analyse montrera si elle explique les développements ultérieurs.

II

II, 13-16. « Ce que j'ai bien vu, c'est que la supériorité de la sagesse sur la sottise est comme la supériorité de la lumière sur les ténèbres ; le sage a des yeux dans sa tête, et le fou marche dans les ténèbres. Mais j'ai dû reconnaître aussi qu'un même sort les attend tous les deux ; et je me suis dit : puisque le sort du fou m'est aussi réservé, que me sert alors d'avoir acquis la sagesse ? Et je me suis dit : Encore une vanité ! Car il n'y a pas plus de souvenir éternel pour le sage que pour le fou. Dans ce qui sera le passé des jours à venir, tout sera oublié. Et comment se fait-il que le sage meure avec le fou ?.. »

Qohéleth avait appliqué son esprit à discerner la *sagesse* de la *folie* (I, 17) ; il y avait pris peine ; et, au bout de ses recherches, pâture de vent !

L'auteur se pose à nouveau la question. Cela saute aux yeux, se dit-il tout d'abord ; la différence est radicale, comme l'opposition de la lumière et des ténèbres. Mais bientôt il constate qu'une même destinée attend le sage et le fou ; et alors, à quoi sert-il, en fin de compte, d'avoir acquis l'avantage de la sagesse ? La mort est un grand niveleur ; elle moissonne indifféremment les fous et les sages ; et la marche du temps efface tout souvenir, comme l'a dit Qohéleth (I, 12). L'auteur est visiblement dérouté ; l'antithèse lui paraît irréductible, et il est arrêté court par un point d'interrogation. Aussi longtemps qu'il s'agit de la vie présente, la sagesse est comme les yeux dans la tête ; mais, à l'heure de la mort, ces yeux s'éteignent, et une même obscurité enveloppe les sages et les fous. Il n'y a ici ni scepticisme ni pessimisme ; il y a l'impossibilité de résoudre le problème de la vie, problème que les conceptions de la sa-

gesse hébraïque ont laissé intact, parce qu'elles n'ont pu le dégager des réalités contradictoires de l'existence terrestre. De prime abord, l'auteur du livre a posé la question capitale, et tracé la perspective de ses recherches; il est appelé à se mouvoir dans des limites resserrées qu'il ne lui est pas donné de franchir ; il doit forcément se rabattre sur les incidents de la vie présente.

II, 17-26. « Je pris alors la vie en haine, parce que j'eus de l'aversion pour tout ce qui se passe sous le soleil ; car tout est vanité et pâture de vent. Et je pris en haine tout le labeur auquel je m'étais livré sous le soleil, (songeant) qu'il me faudrait le laisser à l'homme qui viendra après moi. Et qui sait s'il sera un sage ou un fou ? Et c'est lui qui sera le maître de tout le labeur auquel je me suis livré avec tant de sagesse sous le soleil ! Encore une fois, vanité ! Et j'en vins à désespérer de tout le labeur auquel je m'étais livré sous le soleil. Car voilà un homme dont le labeur a fait preuve de sagesse, d'intelligence et de succès ; et il devra laisser sa part à un homme qui n'a été pour rien dans son labeur à lui ! Cela aussi est une vanité et un grand mal. Car que revient-il à l'homme de tout son labeur et de tous les soucis intimes qu'il s'est donnés sous le soleil ? Car toutes ses journées n'ont été que douleurs, et le chagrin a été son lot ; même la nuit il ne goûtait aucun repos. Cela aussi est une vanité.

» Rien de mieux pour l'homme que de manger et de boire, et de jouir de son labeur. Mais j'ai vu que cela aussi vient de la main de Dieu. Car qui peut manger et qui peut festoyer sans son consentement ? A son gré il dispense la sagesse, l'intelligence et la joie ; et il assigne au pécheur la besogne d'amasser et de thésauriser, pour donner ensuite à celui qui lui plaît. Cela aussi est vanité et pâture de vent ! »

A l'heure de la mort, les sages et les fous, quelle qu'ait été jusque-là leur dissemblance, subissent une même destinée ; le sort égalitaire du « pays sans retour » les confond pêle-mêle dans une masse indistincte. Pour l'auteur de l'Ecclésiaste, comme pour les autres écrivains sacrés (Psaumes, Job, cantique d'Ezéchias, etc.), il n'y a qu'un lendemain de la mort, l'existence morne et vaine du Sheol. Il s'ensuit qu'ils fixent toute leur attention sur l'existence terrestre. La survivance personnelle n'entrant pas pour eux en ligne de compte, il est naturel que leur pensée s'arrête à la *survivance de l'homme dans ses successeurs* immédiats et ses descendants. Cette nou-

velle perspective forme le sujet du morceau que nous venons de transcrire, et se rattache étroitement au morceau qui précède (v. 19 comp. au v. 15). L'auteur se réfère évidemment à la thèse de Qohéleth, I, 3; il la développe avec ampleur, en rapport avec les grands ouvrages que la main de Qohéleth a laborieusement exécutés. (Voir II, 11.) Quelle perspective ! On travaille sa vie durant, on dépense une somme plus qu'ordinaire de sagesse et d'intelligence pour obtenir le succès, on est dévoré de soucis, on est à la peine tous les jours, on en perd le sommeil, et l'on s'acharne sans trève ni repos à amasser et à thésauriser... pour quelqu'un qui ne sera peut-être qu'un sot et un triste sire ! Il y a de quoi prendre la vie en grippe, de quoi désespérer du travail, et de quoi enfler la voix pour crier tout du long : « Vanité ! Vanité ! Pâture de vent ! »

Par l'effet même de la répétition, cette plainte prend une tournure quasi comique. Dans une situation autrement poignante, le patriarche Job disait, en toute simplicité : « Je suis sorti nu du sein de ma mère, et nu je retournerai dans le sein de la terre. » (Job I, 21.) N'ayant rien apporté dans le monde, il est évident que nous n'en pouvons rien emporter. Dès lors, il est inutile de se tourmenter pour savoir dans quelles mains passera ce qu'on a gagné. Mais pour celui qui se tue à la peine, poussé par l'âpre désir d'amasser et d'entasser et, qui, dévoré de soucis et d'inquiétudes, s'avise tout à coup qu'il aura un successeur qui n'y a été pour rien, il s'ajoute un rongement d'esprit que l'auteur du livre ne peut décrire avec assez de vivacité. Dans ce tableau il règne une fine ironie ; car l'auteur lui-même sait fort bien, cette fois, à quoi s'en tenir, et il exprime sa pensée avec une clarté qui ne laisse rien à désirer.

Rien de mieux, dit-il, que de jouir du fruit de son labeur. Les locutions *manger*, *boire*, *festoyer*, n'ont ici, qu'on veuille bien en prendre note, rien de sensuel ; l'auteur ne prêche pas plus le sensualisme que ne le recommande l'historien, quand il dit (1 Rois IV, 20): « Juda et Israël mangeaient, buvaient et se réjouissaient. » C'est une jouissance paisible et heureuse. Mais ne jouit pas qui veut ; ce genre de bonheur nous vient de

la main de Dieu, c'est-à-dire de son bon vouloir et de son consentement.

C'est de son plein gré que Dieu dispense la sagesse, l'intelligence et la joie ; nul ne peut donc être l'artisan de son propre bonheur. Et c'est encore la volonté souveraine de Dieu qui assigne au pécheur la besogne d'amasser et d'entasser des richesses qu'il donne ensuite à celui qui lui plaît. M. Renan traduit le mot *pécheur* par la périphrase : « Celui qui encourt sa disgrâce. » M. Reuss semble avoir écrit pour le savant français cette phrase de son introduction : « Cette pensée elle-même (la pensée de l'écrivain) n'a pas été du goût de tout le monde, nous voulons dire des théologiens, qui se sont efforcés d'en écarter ce qui n'allait pas à leurs théories, d'en changer la couleur, d'en émousser les pointes. » En écartant la notion du *pécheur*, M. Renan qui, à l'ordinaire, traduit d'une façon admirable, encourt le reproche d'avoir dénaturé sciemment la pensée du texte. Etait-il possible à l'écrivain de se montrer plus franchement opposé au matérialisme et au fatalisme ? Sa réponse à la question traitée dans tout le morceau respire, au contraire, un sentiment de piété et un contentement d'esprit, dont rien ne trouble la sérénité. Et le spectacle du pécheur employé à travailler comme une bête de somme pour enrichir un inconnu, donne la véritable note à l'exclamation finale et au morceau tout entier.

III, 1-15. « Il y a temps pour tout, et chaque chose sous le ciel a son heure. Temps de naître et et temps de mourir ; temps de planter et temps d'arracher ce qui est planté ; temps de tuer et temps de guérir ; temps de détruire et temps de bâtir ; temps de pleurer et temps de rire ; temps de gémir et temps de danser ; temps de jeter des pierres et temps de les ramasser ; temps d'embrasser et temps de s'abstenir ; temps de chercher et temps de perdre ; temps de conserver et temps de jeter ; temps de déchirer et temps de coudre ; temps de se taire et temps de parler ; temps d'aimer et temps de haïr ; temps de guerre et temps de paix.

» Quel profit revient à l'ouvrier de son labeur ? J'ai vu la besogne que Dieu a assignée aux fils d'Adam pour s'y user. Tout ce qu'il a fait est beau en son temps ; il a même livré le monde à leur entendement, sauf que, d'un bout à l'autre, l'homme ne peut découvrir ce que Dieu a fait.

» J'ai (donc) reconnu que chez eux, il n'y a de bon que se réjouir

et goûter le bien-être, la vie durant. Mais pour tout homme qui mange, boit et jouit du bien-être, au milieu de tout son labeur, cela est un don de Dieu. J'ai vu que tout ce que Dieu fait, c'est pour toujours; il n'y a rien à y ajouter, rien à y retrancher. Et Dieu a fait qu'on le craigne. Ce qui a été jadis, persiste, et ce qui doit arriver a déjà été; et Dieu ramène ce qui a fui. »

L'auteur venait d'établir que l'heureuse et paisible jouissance des fruits de notre labeur dépend absolument du bon vouloir de Dieu et de sa volonté souveraine. Il répète cette thèse au verset 13: « C'est un don de Dieu, » pour confirmer une fois de plus l'inutilité des efforts de l'homme qui s'acharne à élever de ses propres mains l'édifice de son bonheur. La volonté de Dieu, souveraine et immuable, a réglé toutes les affaires de ce monde, toutes les phases, toutes les vicissitudes de l'activité humaine; depuis l'heure de la naissance jusqu'à l'heure de la mort, les actes de l'individu dépendent d'une direction qui lui est supérieure et à laquelle il ne peut se soustraire. Tout est déterminé. En ce cas, dira-t-on, la liberté est niée par l'auteur du livre; sans liberté, il n'y a plus pour lui de responsabilité; et sans responsabilité, il n'y a plus de valeur morale. C'est un déterministe et un fataliste ; et si même il ne l'était pas, l'exagération de sa pensée lui en donne bien l'apparence.

Nous croyons pouvoir répondre que l'auteur n'est déterministe ni en apparence ni en réalité. Dans cette longue série d'antithèses, s'il n'est pas question, un seul instant, de la liberté et de la responsabilité morale, c'est que l'auteur se place au point de vue des actes purement extérieurs où notre volonté ne joue aucun rôle. Cela est clair, comme l'observe M. Reuss, pour la naissance et pour la mort, pour les travaux qui dépendent de la saison, pour le deuil et la réjouissance. Dans beaucoup de cas, l'individu dépend de la marche générale des affaires (guerre et paix, par exemple); et dans d'autres, il est soumis à des lois physiologiques et psychologiques qui déterminent également le mode de son activité extérieure. Les éléments de la vie pratique et journalière, dans leur totalité, confirment donc la thèse du début: « Chaque chose a son heure, » expliquée plus bas (v. 11) par la formule éminemment religieuse: « Tout ce que Dieu a fait est bon et beau en son temps. » C'est là

l'essence même de l'ordre qui règne partout dans l'univers, et que l'homme a tellement de peine à comprendre. Dieu a livré le monde à l'entendement humain ; et, d'un bout à l'autre, on ne comprend rien de ce que Dieu a fait. Ce n'est donc pas l'entendement qui nous aidera à découvrir le bonheur ; c'est, au contraire, le sentiment de notre absolue dépendance vis-à-vis de Dieu ; et le seul moyen d'échapper au pessimisme de Qohéleth et à son éternel refrain *A quoi bon ? Quel profit?* (I, 3), c'est de bien se convaincre que la jouissance, en tant que fruit de l'activité et récompense du labeur, est elle-même un don de Dieu. Ainsi le sentiment religieux se traduit en reconnaissance, d'abord, et puis en crainte ; car l'ordre immuable établi dans le monde est fait pour convaincre le mortel qu'il règne une puissance absolue à laquelle il ne saurait se soustraire ni dans l'ordre des faits, ni dans l'ordre des temps. La pensée de l'écrivain se meut avec aisance dans ce milieu et à cette élévation ; pessimisme, scepticisme, matérialisme, déterminisme, fatalisme, eudémonisme, elle triomphe de tous ces écarts en rapportant toutes choses à Dieu.

III, 16-22. « J'ai vu une autre chose sous le soleil : au siège du droit, l'iniquité ; au siège de la justice, l'injustice. Je me suis dit : le juste et le méchant, Dieu les jugera ; car il a fixé un temps pour toute chose et pour toute action. Je me suis dit (encore) : La cause en est que Dieu veut mettre à l'épreuve les fils d'Adam, et leur faire voir qu'ils sont, eux aussi, des bêtes. Car la destinée des fils d'Adam et la destinée des bêtes sont une seule et même destinée ; comme meurent les uns, ainsi meurent les autres ; il n'y a pour tous qu'un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle, puisque tout est vanité. Tout va vers un même lieu ; tout est venu de la poussière, et tout retourne à la poussière. Qui sait si le souffle des enfants d'Adam monte en haut, et si le souffle des bêtes descend en bas, vers la terre?

» J'ai (donc) vu qu'il n'y a rien de bon pour l'homme, si ce n'est de jouir lui-même de son travail ; c'est là son lot, car qui pourrait le ramener pour lui faire voir ce qui se passe après lui ? »

Nouvelle observation. Tout ce que Dieu a fait est bon (v. 11) ; or voici que les hommes eux-mêmes introduisent le désordre dans les relations sociales. Comment s'expliquer cette antinomie et, surtout, comment y porter remède ? La négation du

droit et de la justice serait-elle au bénéfice de la tolérance divine? L'auteur répond que, l'heure de toute chose étant réglée (v. 1), l'heure du jugement et de la rétribution ne manquera pas de venir aussi (v. 17). Sa pensée se repose sur la justice de Dieu, qui ne défaudra point. Mais, en attendant, le mal existe; et il triomphe au siège même de la justice des hommes! Oui, mais ce triomphe momentané, qui pour le dire en passant aggrave la responsabilité du désordre, peut être considéré aussi comme une épreuve de la bêtise humaine (v. 18). L'iniquité supplantant le droit, c'est la bête qui prend le dessus; ou, en d'autres termes, c'est l'homme se mettant au niveau de la bête. Et voilà l'auteur sur une nouvelle piste. Il s'était déjà demandé quelle différence il peut y avoir entre la sagesse et la folie (II, 12-16); et il avait dû s'arrêter net devant le fait brutal qu'une même destinée attend le sage et le fou, parce que la connaissance d'une vie future lui est refusée. Il en est au même point que l'auteur du livre de Job (comp. Eccl. IX, 1-6; Job VII, 6 ss.; X, 20 ss.; XIV, 1 ss.; XVII, 1, 13-16): « Ma vie est un souffle... Mon souffle se perd... » C'est l'antique conception du souffle vital, que Dieu donne et retire à son gré (Gen. II, 7; III, 19; Ps. CIV, 29-30). Un souffle pareil anime la bête, et lorsque Dieu l'a retiré, tout retourne à la poussière. L'auteur voudrait *savoir* (« Qui *sait*? ») de science certaine ce qui advient au souffle de l'homme; mais nul ne peut le tirer de son ignorance. M. Reuss remarque à ce propos: « Il voudrait *savoir*, la croyance seule ne lui donne pas de garantie, et quant à la foi, il ne l'a pas. » Nous pensons, au contraire, que l'auteur possède la foi personnelle que M. Reuss lui dénie; car, au chapitre XII, v. 7, il déclare positivement que « la poussière, faisant retour à la terre, redevient ce qu'elle était d'abord, tandis que le souffle remonte vers Dieu qui l'a donné. » C'est une foi très élémentaire, si l'on veut, qui ne s'élève pas encore à la notion distincte de l'*âme* et de l'*esprit;* mais pourquoi ne pas la constater? Un souffle d'origine divine, remontant à sa source première; voilà tout ce que la foi de l'auteur pouvait lui dire au sujet de l'âme séparée du corps. Sur ce point, il n'hésite pas; mais, comme l'a dit M. Reuss, « il voudrait *savoir;* »

c'est donc la science qui est en défaut, et non pas la foi. Pour la science d'alors, comme pour celle d'aujourd'hui, « tout est venu de la poussière, et tout retourne à la poussière. » Quel est, par conséquent, le résultat final? La vie future est un livre fermé; le retour à la vie d'ici-bas est impossible; il ne reste de bon pour l'homme que la jouissance du travail (comp. Job XIV, 18-22). Dans un horizon aussi borné, c'est encore à l'idée du travail et de la jouissance qui en dérive, que l'auteur rattache sa conclusion (comp. II, 24-26; III, 9-15). Ce n'est point là le fait d'un pessimiste; il faut bien y reconnaître la vaillance au travail et le contentement d'esprit, car les difficultés avec lesquelles l'auteur est aux prises sont, en l'état, de l'ordre théorique plus que de l'ordre pratique.

IV. 1-6. « J'en vins de nouveau à observer tous les actes d'oppression qui se commettent sous le soleil. Et voici les larmes des opprimés, et personne pour les consoler; la main de leurs oppresseurs est lourde, et personne pour les consoler! Alors j'estimai heureux ceux qui sont morts depuis longtemps, plus heureux que les vivants qui sont encore en vie, et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas encore parvenu à l'existence et qui n'a pu voir le mal commis sous le soleil.

» J'ai vu que tout le mal qu'on se donne et tout le succès qu'on obtient est le fruit de la rivalité des uns envers les autres. Cela aussi est une vanité, une pâture de vent! (D'autre part) le sot se croise les mains et se nourrit de sa propre chair. Mieux vaut un bonheur calme, plein le creux de la main, que deux poignées de labeur et de pâture de vent. »

L'auteur avait signalé déjà (III, 16) le désordre dans les relations sociales. Il y revient une seconde fois, pour déplorer les actes d'oppression qui se commettent à la lumière du soleil; et les larmes des opprimés, courbés sous la lourde main des oppresseurs, lui arrachent cette exclamation pathétique : Heureux les morts, plus heureux ceux qui n'ont pas encore goûté l'existence! Il faut reconnaître, dit M. Reuss, que son humeur sombre et chagrine s'étudie toujours à trouver partout dans la vie des motifs de plaintes et de dégoût. Nous ne voyons pas la nécessité de cette appréciation. L'auteur raconte ce qu'il a vu; il retrace une situation historique déterminée; est-ce que les prophètes n'abondent pas en traits semblables, quand ils dé-

peignent leur époque et les excès de tout genre commis par leurs contemporains? Il faut bien cependant accepter leur témoignage. Usons-en de même envers l'auteur de notre livre; il n'est pas un prophète, mais ce qu'il constate en moraliste et en observateur, n'est pas l'indice d'une « humeur sombre et chagrine, » c'est l'expression des faits dont il est le témoin attristé et indigné. Il n'a, croyons-le, nul besoin de « s'étudier à trouver partout des sujets de plaintes; » les sujets ne lui faisaient pas défaut.

En voici un autre qu'il ne tarde pas à signaler : il a vu que, pour le grand nombre, le labeur et le succès, l'emploi des forces et des moyens, ce qui en un mot constitue l'activité humaine en général, est stimulé par la rivalité, par la jalousie, par le désir de surpasser son semblable. On appelle cela aujourd'hui « la lutte pour l'existence, » mais la formule seule a changé. A l'extrême opposé, il y a toujours eu le peuple des sots et des paresseux qui se croisent les mains et vivent de leur propre substance. L'auteur ne veut ni de la paresse ni de cette course haletante vers le succès matériel; son idéal, c'est le bonheur calme de l'*aurea mediocritas*. Cette conclusion suffit à elle seule pour l'absoudre de l'accusation portée contre lui; ce n'est point là le langage d'une « humeur sombre et chagrine. »

IV. 7-12. « Autre vanité que j'ai vue sous le soleil : un homme seul, qui n'a personne pour le continuer [1], qui n'a même ni fils ni frère, se soumet à un labeur sans fin, et son œil ne peut se rassasier de richesses... Et pour qui donc enduré-je ce labeur et privé-je mon âme de jouissance?... Cela aussi est une vanité et une triste besogne!

» Deux valent mieux qu'un; ils tirent un bon profit de leur labeur. Car si l'un des deux tombe, l'autre relève son associé; mais malheur à l'homme seul! S'il tombe, il n'a pas de second pour le relever. De même, si deux sont couchés ensemble, ils ont chaud; mais à rester seul, on ne se réchauffe pas. Et si à être seul on subit la loi d'un plus fort, à deux l'on peut tenir tête; et le cordon à trois fils ne se rompt pas de sitôt. »

Encore le même sujet que ci-dessus (IV, 4) : le mal qu'on se donne; mais sous un autre point de vue. Il y a des piocheurs

[1] Litt. « pour second, » ou « pour numéro deux. »

solitaires et acharnés qui s'imposent un labeur sans fin, un travail de galérien, et qui n'en ont jamais assez, ne pouvant se rassasier d'amasser la richesse, et qui n'ont pourtant ni associés, ni héritiers, ni collatéraux. L'auteur est tellement surpris de cet abêtissement qu'il s'interrompt pour faire parler le personnage lui-même. M. Renan suppose que l'auteur se désigne lui-même à mots couverts; la supposition est entièrement gratuite, car elle a contre elle non seulement le verset 7 et la fin du verset 8, mais les versets 9-12, qui font ressortir tous les avantages de l'association et les inconvénients de la vie solitaire et de l'humeur insociable. La Vulgate a donc raison d'insérer au v. 8 les mots *nec recogitat dicens* : « et il ne fait pas un retour sur lui-même pour se dire !... »

IV, 13-16. « Mieux vaut un enfant pauvre, mais sage, qu'un vieux fou de roi qui ne sait plus entendre raison. Car tel est sorti de prison pour régner; et tel est né misérable sur son trône. J'ai vu tout le monde qui se meut sous le soleil s'empresser à la suite du jeune héritier du trône; c'était une cohue sans fin tout ce monde qui était devant eux. Mais la postérité n'aura pas plus à se réjouir de celui-ci. Encore vanité et pâture de vent ! »

M. Renan intitule ce paragraphe : « Vanité d'espérer que les affaires humaines iront mieux sous un autre gouvernement. » La correction par lui proposée au texte du verset 16 (« Infinis ont été les maux qu'on a soufferts dans le passé; mais, dans l'avenir...» etc.) ne nous semble pas de nature à enlever les suffrages. La difficulté de ce morceau (véritable *crux interpretum*) provient de ce que les uns n'y voient que l'exposé d'une vérité générale, tandis que les autres y découvrent des allusions historiques. M. Grætz, par exemple, se demande si ce jeune homme qui doit sortir de prison pour régner, ne serait pas Alexandre, l'héritier présomptif d'Hérode, le fils de la malheureuse Mariamne, jeté en prison par son père qui le soupçonnait d'en vouloir à ses jours ! Mais le système d'interprétation adopté par M. Grætz est bien jugé par M. Renan : « Pour faire du livre un pamphlet politique contre le gouvernement d'Hérode, devenu vieux et impopulaire, il faut forcer une foule de détails et voir dans le livre autre chose que ce qui s'y trouve. » Il y a très probablement des allusions historiques

(v. 15 : « J'ai vu... »), mais nous ne sommes pas à même de les expliquer ; car ce que l'auteur a vu de ses yeux, l'empressement à courtiser l'héritier du trône et à saluer le soleil levant, la vanité de la faveur populaire, et la vanité des espérances que peut amener l'avènement d'un jeune prince, tout cela peut fournir matière à bon nombre de rapprochements historiques, entre lesquels il resterait à choisir. A commencer par Salomon lui-même, la liste est longue. Quant aux versets 13 et 14, ils ne nous semblent pas avoir la forme d'une narration ; nous y voyons tout simplement un enseignement de l'histoire, sous la forme d'une vérité générale. Mieux vaut un parvenu, fût-il jeune et pauvre, mais doué de bon sens, qu'un vieux fou couronné qui ne sait plus se laisser éclairer ; car tel est sorti de prison, qui avait un cœur vraiment royal, tandis que tel autre, né sur les degrés du trône, tel Porphyrogénète byzantin, n'a été qu'un pauvre sire. L'histoire fourmille d'exemples de cette vanité qui règne en haut lieu.

(*A suivre.*)

THÉODORE CRINSOZ DE BIONNENS

ET SON INTERPRÉTATION PROPHÉTIQUE DE L'ÉCRITURE

PAR

H. VUILLEUMIER

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE[1]

X

Tout ce qui précède nous a préparés en quelque mesure à comprendre la *paraphrase du Cantique des Cantiques*, le nec plus ultra du genre.

En l'absence d'une traduction et d'un commentaire, il est en effet indispensable, pour bien saisir le sens de cette paraphrase, d'être en possession de la double clef qui nous est fournie, quant au fond des idées, par la monographie sur les *Deux témoins* et subsidiairement par les *Dissertations critiques* de Jean Phil. de Cheseaux ; quant à la critique du texte et aux principes herméneutiques, par les *Lettres sur les équivoques* et quelques autres articles du Journal helvétique. Pour y voir tout à fait clair, nous aurions à vrai dire encore besoin 1° d'un petit dictionnaire explicatif des termes (prétendus) figurés ou du « symbolisme biblique, » dans le genre de celui qu'un des disciples de Crinsoz l'avait prié de composer et qu'il ne trouva pas le temps d'écrire [2] ; 2° d'une désignation plus expresse, dans

[1] Voir les livraisons de mars et de mai 1887.

[2] Notice nécrologique du cap. Vullyamoz, p. 637.

le texte même de la paraphrase, des divers interlocuteurs qui sont censés prendre part au dialogue. Tel qu'il est, le manuscrit en dit cependant assez pour que le lecteur attentif et doué de quelque imagination, parvienne à entendre le sens « mystique » que de Bionnens avait découvert dans le *Cantique très excellent dicté par l'Esprit prophétique au roi Salomon* [1].

Il serait fastidieux de reproduire le tout. En donner une analyse suivie n'est guère possible. Il faudra que nos lecteurs se contentent d'un aperçu sommaire, accompagné de quelques citations.

La scène se passe on ne sait où. En revanche, le temps où l'action est censée se dérouler, ou plutôt, — car il ne saurait être question d'une action proprement dite, — le temps auquel les entretiens se rapportent, ressort clairement du contenu : il embrasse la courte période qui doit s'écouler entre l'apostasie des nations protestantes et leur glorieux rétablissement.

Les deux principaux interlocuteurs, à peine est-il besoin de le dire, ne sont ni le roi Salomon et son épouse, ni la Sulamite et son berger, ni l'Eternel et Israël, ni l'âme fidèle et son céleste Epoux. Ce n'est pas non plus Christ et son Eglise en général, mais le *Sauveur* et l'*Eglise évangélique fidèle*, l'Eglise demeurée ferme au milieu de l'apostasie générale des protestants des deux confessions.

On prévoit dès lors quel sera le sujet de cette allégorie dialoguée ; il rentre absolument dans le fameux « système » et s'y adapte à merveille. C'est le fidèle et tendre attachement de l'Eglise bien-aimée pour le Seigneur Jésus ; sa persévérance au milieu des épreuves et des persécutions qui lui viendront

[1] Depuis que cet article est composé (janvier 1887) j'ai trouvé chez un bouquiniste une brochure de 16 pages intitulée *Cantique des Cantiques*, sans nom d'auteur, et renfermant au bas de la dernière page l'indication suivante : *A la Haye, chez Chatelain, Imp. 1762*. Il ne fallait pas beaucoup de pénétration pour deviner le nom de l'auteur. Je venais de mettre la main sur la *traduction* « d'après l'hébreu sans points » qui a servi de base à la *paraphrase* dont nous nous occupons.

non seulement, comme par le passé, des ennemis-nés de la foi évangélique, mais des protestants infidèles; l'œuvre d'évangélisation et de réveil à laquelle se voueront avec succès ses membres les plus vivants, les plus courageux, au sein des peuples apostats et opprimés et parmi les catholiques eux-mêmes ; le triomphe des nations revenues au pur Evangile sur la tyrannie papale, la glorification de l'Eglise fidèle et l'union fraternelle de toutes les fractions de la chrétienté européenne, sous l'empire librement consenti d'un Salomon moderne.

Les dialogues et les apartés des deux interlocuteurs principaux sont interrompus çà et là par des personnages habituellement muets ou ne paraissant sur la scène que comme en passant. Tel est cet interlocuteur indéterminé, ce spectateur, semble-t-il, qui est désigné par l'indéfini *dira-t-on*, et à qui le paraphraste attribue ces questions : « Qui est celle qui monte du désert, etc ? » (III, 6) et : « Qui est celle qui apparaît comme l'aube du jour, etc. ? » (VI, 10).— Ailleurs (V, 8-VI, 3) ce sont les *Filles de Jérusalem*, c'est-à-dire les *Nations protestantes*, — autrefois filles de la Jérusalem d'en haut, mais devenues par leur révolte filles d'une Jérusalem esclave, — qui, touchées de l'inaltérable attachement de l'Eglise fidèle pour le Sauveur et du tendre intérêt qu'elle ne cesse de prendre à leur conversion et à leur délivrance, lui adressent la parole dans V, 9 et VI, 1, pour lui témoigner leur désir de revenir avec elle au Bien-aimé céleste. — Plus loin (chap. VII, 1 et suiv.) apparaît *Sulamith*, « celle qui a trouvé la paix. » Cette figure n'est que la personnification de ces mêmes *protestants*, depuis qu'ils se sont convertis et *réconciliés* avec leur Dieu (comp. VIII, 10) et que leurs *deux camps* ont mis fin à leurs disputes et à leurs jalousies (VII, 1 « danse de makhanayim »). Elle s'entretient avec ses frères, les *catholiques nouvellement convertis*, qui l'appellent à reprendre possession de sa patrie et de ses biens, et se réjouissent de la beauté spirituelle qu'a recouvrée cette « fille de prince. » — Dans le dernier chapitre, enfin, v. 8 et 10, c'est la *France* qui prend la parole, ou, pour parler plus exactement, l'Eglise nationale (*sic*) de ce pays qui, lui aussi, aura embrassé le pur Evangile.

Ce qui fait l'originalité, ou pour mieux dire la singularité de cette interprétation du Cantique, c'est précisément le rôle capital qu'elle fait jouer à la France dans tout ce drame eschatologique.

On se souvient que cette idée ou cette espérance existait déjà en germe dans le fragment apocalyptique inédit, relatif aux *deux témoins*. Nous l'avons vu éclore dans les dissertations critiques de M. de Cheseaux. C'est dans notre Paraphrase, qui faisait sans aucun doute partie de la dernière refonte des traductions bibliques de M. de Bionnens, que le fruit est arrivé à pleine maturité.

Historiquement et psychologiquement le fait s'explique sans peine. Non seulement il est dans la nature des choses qu'une idée pareille, une fois conçue, se fixe de plus en plus dans l'esprit d'un exégète déjà prévenu, et qu'elle acquière, aux yeux de son imagination, le caractère d'une intuition en quelque sorte prophétique. Mais l'intérêt si sympathique et si soutenu que le théologien vaudois avait rencontré auprès de ses frères sous la croix, la confiance presque aveugle avec laquelle leurs pasteurs les plus distingués accueillaient les moindres productions de sa plume et de celle de ses adeptes, devaient diriger toujours davantage ses pensées et ses regards de ce côté-là. Et puis, les signes des temps ne semblaient-ils pas justifier cette attente ? Les principes de tolérance n'étaient-ils pas manifestement, depuis le milieu du siècle, en progrès dans le royaume voisin ? Notre paraphraste lui-même constate la chose dans le passage où il « traduit » à sa façon ces mots du chap. VII, 14 : *Les mandragores répandent leur parfum, et à nos portes il y a toutes sortes de fruits exquis*. Cela signifie, selon lui : « Des personnes d'un mérite distingué ne dissimulent plus leurs sentimens de modération; la tolerance se met en bone odeur; on se fait un honeur et un plaisir d'en répandre et d'en suivre les maximes ; nous avons à nos portes (c'est la Bien-aimée qui parle) toutes sortes d'esprits que leurs talens, leurs lumières et leurs vertus disposent et préparent heureusement à se donner à vous (mon Sauveur). »

Mais encore fallait-il que cette intuition du rôle destiné à la

France trouvât des points d'attache dans le texte même du Cantique. Eh bien, ces points d'attache l'interprète bénévole ne devait pas avoir de peine à les découvrir. Il les trouvait entre autres dans les passages où l'Esprit prophétique, qui a dicté cet excellent Cantique au roi Salomon, se sert de l'expression *bash-shoshannim*, « au milieu des lis. » (II, 16 ; IV, 5 ; VI, 3; VII, 3 : comp. V, 13 ; VI, 2.) Le lis, partout où il n'est pas, comme au chap. II, 1 et 2, l'emblème de la pureté de la doctrine, ne désigne autre chose que le *Royaume des lis*, c'est-à-dire la France.

C'est là (et non en Palestine, ni en Amérique, ni dans le midi de la Russie, comme l'ont voulu avant et après M. de Bionnens d'autres millénaires), c'est en France que les fidèles confesseurs des deux communions évangéliques iront chercher un lieu de refuge pendant le terrible jugement qui doit fondre sur les Etats protestants. (IV, 5, 6 ; VI, 2: comp. I, 7, 8 et passim.)

La nation française donnera l'exemple du revirement, de la grande révolution, qui doit avoir pour effet d'affranchir la chrétienté du joug insupportable des pontifes romains, de l'*homme* de péché (*isch* VIII, 7). C'est elle que l'Esprit prophétique avait en vue en faisant dire (III, 6) au monde étonné : « *Quelle est cette* Nation *qui*, par un merveilleux changement, *fait monter, du Désert* mystique de la catholicité romaine, *comme des colonnes de fumée* d'un *parfum* de prières, de louanges et d'actions de grâces, qui s'élèvent sans interruption jusqu'à Dieu ? Par quel prodige cette généreuse nation s'est-elle ainsi déterminée à célébrer le Culte Evangélique, dans le tems même qu'il étoit encore interdit en toute la chrétienté protestante ? » — La réponse à cette question doit se chercher au chap. VIII, v. 5, et c'est le Sauveur lui-même qui est censé la donner en s'adressant directement à cette « généreuse nation » : « *Par* ma *chère amie* (ʿal-dodah, l'Eglise fidèle) qui s'était réfugiée chez vous, vers ses frères (les protestants de France), *je vous ai excitée* à venir recevoir mes salutaires instructions dans nos assemblées religieuses (« sous le pommier ? »). *C'est là* que, devenue *votre mère*, elle *vous a enfantée* à mon Dieu et Père,

au milieu des douleurs d'une cruelle persécution ; *c'est là* qu'elle *vous a donné la vie* en vous convainquant que la vérité seule, et le secours de mon Esprit, étoient réellement ce qui lui donnoit, dans ses épreuves et dans ses combats, cette douceur, cette patience et cette fermeté invincible, à laquelle ses ennemis même ne pouvoient refuser leur admiration[1]. »

A la tête de cette nation marchera le *Salomon* moderne, ce « grand et digne roi » qui est destiné à devenir l'allié et le protecteur de la chrétienté protestante. Lui aussi, c'est la Bien-aimée, l'Eglise évangélique fidèle, qui le déterminera à *se donner* (mî yitthenka) à Jésus-Christ (VIII, 1). Mais, bien qu'il soit appelé à régner sur le « royaume des lis, » ce n'est pas à dire qu'il appartienne à la dynastie régnante. L'Esprit prophétique annonce plutôt (*ibid.*) que ce prince qui doit lui servir *comme* de *frère* et de défenseur, la Bien-aimée aura la satisfaction de *le trouver* dans un pays du *dehors*, pour l'amener sous les étendards du Roi suprême. Elle lui *donnera* à goûter *le lait* de la saine doctrine de la Réformation *sa mère* et (III, 11) deviendra ainsi à son tour *sa mère* selon Dieu. *Le jour qu'il se fiancera* à Jésus-Christ, le céleste époux des âmes[2], elle *le couronnera du diadème* impérial (*ibid.*). Lui, de son côté, l'honorera de sa protection et prendra hautement sa défense contre ceux qui la noircissent (I, 6 : « le soleil m'a regardée »). — Il fera plus (VII, 3), il ira au secours des protestants redevenus fidèles à leur Dieu, élargira leurs captifs qu'on abreuvait d'une *coupe* amère, et les prendra sous sa protection, afin qu'ils fassent *parmi* son peuple, dans le royaume *des lis*, une abondante *moisson* (« un tas de blé ») de prosélytes. Aussi les princes et souverains protestants le reconnaîtront-ils pour leur *chef* et le décoreront-ils de la *pourpre* impériale (VII, 6). Parmi leurs capitaines, qui se seront montrés les plus *vaillants* dans la

[1] C'est nous qui soulignons dans les citations les mots et les membres de phrase dont l'équivalent se retrouve dans l'original, et qui mettons entre parenthèses les quelques notes explicatives qu'il peut être utile d'ajouter.

[2] Remarquer en passant cette réminiscence isolée de l'interprétation allégorique ordinaire, mise à la mode par saint Bernard.

lutte contre les oppresseurs, il en choisira *soixante* pour aller *cerner* le pape sur son *siège* (mittah) et délivrer l'univers du monstre qui y a répandu *la terreur durant les* sombres *nuits* de sa tyrannie. Il fera réduire en *cendres*, sous ses yeux, la cruelle *Javan* (épher yavan, en deux mots, au lieu de appiryon, la litière, que porte le texte), cette Rome meurtrière, où le nouvel Epiphanès a donné, comme l'ancien, tant d'ordres sanguinaires. Au retour de cette exécution. il prendra d'entre les personnes qui auront été les plus assidues dans les parvis de Dieu (« d'entre les arbres du Liban, » celui-ci étant le symbole du Temple, remarquable par son élévation et la multitude de ses colonnes) pour en faire des *piliers*, c'est-à-dire le soutien et l'ornement de son palais, etc. (III, 7-10).

Enfin la Bien-aimée elle-même, cette Eglise composée de tous les chrétiens évangéliques qui, en quelque lieu que ce soit, seront demeurés fidèles à leur Sauveur, sous quels traits l'interprète de nos prétendus oracles la dépeint-il de préférence? Il n'est pas douteux que c'est sous les traits de l'Eglise réformée de France, avec des couleurs empruntées à l'histoire des assemblées sous la croix. C'est ce qui ressortira avec toute la clarté désirable de quelques citations prises plus ou moins au hasard.

Chap. I, v. 5. « Il est bien vrai, ô protestants amollis, lâches et timides (« ô filles de Jérusalem »), que vous me voyez présentement vêtue du sac, noire, sèche et ridée, comme ces peaux dont *les Arabes* couvrent leurs *tentes*, et qui sont *brunies* à la pluie et au soleil; mais je recouvrerai bientôt un éclat supérieur à celui dans lequel j'ai paru à vos yeux dans ma plus grande gloire » (quand j'étais « comme les pavillons de Salomon »).

Chap. II, v. 14. « O vous (c'est le céleste ami qui parle), vous qui vous distinguez (comme la « colombe ») par votre douceur, et qui, pour conserver votre innocence, avez été réduite à vous réfugier dans *les fentes du rocher* et dans *la cachette des lieux escarpés*, ne craignez plus de vous rendre dans les assemblées religieuses; *faites-moi entendre votre voix* par de saints cantiques; *car* vous avez une *voix douce* aux oreilles des personnes

pieuses, et les plus beaux traits de la vertu sont peints sur votre *visage.* »

Chap. V, v. 2, 45. « Une partie des membres dont *je* suis composée, et qui forme l'Eglise fidèle à mon Dieu, *dormoit* dans le sein de la tristesse et de l'accablement; pendant que l'autre partie, plus vive et plus animée (« mon cœur »), *veilloit* pour lui chercher et lui convertir des âmes. »... « Pour me déterminer à recommencer de célébrer nos assemblées publiques de religion, *mon* doux Sauveur m'a *envoyé* d'une *caverne*, où il s'était retiré en la personne de quelques-uns de ses serviteurs fidèles, un écrit qu'il avoit composé (de « sa main ») par leur ministère. A la lecture de cet écrit, tout rempli d'onction, de lumière et de force, *mes entrailles se sont émues*, elles ont été bouleversées *pour* mon doux Sauveur. *Je me suis levée pour faire* moi-même, avec toute la solennité et l'édification dont j'étois capable, *en faveur de mon Bien-aimé, l'ouverture* de nos assemblées religieuses en plusieurs lieux à la fois, et en même tems *mes mains* ont *distillé* des écrits qui renfermoient les plus pressantes invitations à venir y rendre à Dieu la gloire et les honneurs qui lui sont dûs. Oui, *mes doigts* ont distillé des écrits pathétiques, où je faisois sentir la nécessité de servir Dieu publiquement selon ses loix saintes, et ces ouvrages ont passé à travers les gardes et les surveillans de l'Eglise romaine jusque dans les lieux dont ils croioient avoir le mieux fermé l'entrée » (« la poignée du verrou »).

Chap. VI, v. 3 : « Qu'on ne dise plus de moi que je suis factieuse, hérétique et schismatique. Par ma fidélité inviolable, j'ai dû convaincre mes plus ardens persécuteurs que *j'appartiens* véritablement *à* Jésus-Christ, *et mon* doux Sauveur, par sa protection si manifeste et par le succès qu'il donne à mes travaux, fait bien voir qu'il *est mon* roïal époux. *Il fait* annoncer sa parole par mon ministère (« paître son troupeau ») *dans* le Roïaume *des lys.* »

Chap. VIII, v. 6 (le Sauveur) : « Quoique cette Nation (il s'agit de la nation française) ait été *cruelle comme la mort* envers ma *Bien-aimée*, — témoin entre autres le massacre de la Saint-Barthélemy,— quoiqu'elle ait été longtemps *inflexible comme le sé-*

pulcre à son *zèle*, *ses embrasemens* seront pourtant enfin *les embrasemens d'un feu* céleste, puisqu'elle sera *enflamée* d'amour pour *l'Eternel.* »

Nous ne pouvons en finir avec ces citations sans transcrire encore deux fragments tirés de la paraphrase de ce même chapitre VIII. Ils sont trop intéressants pour ne pas figurer ici, ne fût-ce qu'à titre de *curiosa.*

L'un, v. 8 et 9, est un dialogue entre la France et un autre interlocuteur, au sujet duquel on reste dans le doute de savoir si c'est Sulamith ou la Bien-aimée. — *F.* « *Nous avons* dans Avignon et dans le Comtat Venaissin *une sœur*, une Eglise qui est *petite* en comparaison de notre Eglise Nationale, et *qui n'a point* de disposition à s'unir à notre divin Epoux. *Que ferons-nous à cette sœur, au jour qu'on* annoncera la parole de Dieu *chez elle* et qu'on l'exhortera à rejeter les faux cultes et à secouer le joug du Pape, pour suivre le pur Evangile ? » — *B. A.* (?) « *Si elle* concevoit pour la gloire de notre Dieu le même zèle *ardent* (Khammah ou Khémah, au lieu de Khômah, ou ce dernier mot pris comme forme du verbe Khoum) que la Nation françoise, *nous établirions* dans ce païs-là une souveraineté particulière, dont la Constitution seroit excellente et précieuse (« des créneaux d'argent ») ; *mais* puisqu'il n'y aura en elle aucun amour pour Dieu (qu'elle sera « une porte » fermée), nous assiégerons (nâçour) dans son palais le Vice-légat, et tous ceux à qui le Pontife Romain a confié le gouvernement de cette Souveraineté » (le « cèdre, » emblème de puissance et d'élévation).

Voici l'autre fragment, v. 11 et 12. La parole est de nouveau à la Bien-aimée : « Le *Salomon* moderne *avoit* une Eglise nationale (« une vigne à Baal-Hamon »), aux bénéfices de laquelle il nommoit, tandis que le Pape en donnoit à prix d'argent l'investiture par ses Bulles. Depuis que ce grand prince aura secoué le joug du Pontife romain, il donnera lui seul l'investiture de tous ces bénéfices. Il confiera le gouvernement et l'instruction de son Eglise nationale à des Pasteurs dont *chacun* recevra annuellement *mille pièces d'argent pour son salaire.* A l'égard des Pasteurs de l'Eglise réformée de France (« ma

vigne qui est à moi »), je faisois donner à chacun d'eux, au renouvellement de nos assemblées, mille pièces d'argent pour salaire. Mais après votre conversion, *ô Salomon* moderne, *ces mille* pièces d'argent ne *seront* pas moins *à votre disposition* que celles des autres bénéfices de votre Roïaume. Seulement, par un effet de votre piété et de votre munificence roïale, vous ajouterez *deux cents* pièces *en faveur* des Pasteurs qui auront été fidèles à leur devoir (« ceux qui gardent le fruit ») durant la grande tribulation. »

XI

A qui hausserait les épaules à l'ouïe de ces fantastiques révélations, M. de Bionnens a répondu d'avance dans sa paraphrase, très libre il en faut convenir, du chap. V, v. 11 : « L'ouverture des divins Oracles du Seigneur remplit de lumière et de douceur les hommes intelligens... En vain traite-t-on de visionnaires ceux qui méditent et qui expliquent ces Prophéties. Ils sont lavez et déchargez de tout blâme par les personnes judicieuses, modérées et équitables, parce que le tems est venu, où toute notre attention doit se fixer sur l'accomplissement des excellentes promesses que Dieu a faites à son Eglise. »

A vrai dire, il est toujours venu, le temps de fixer toute notre attention sur les promesses de Dieu, à la condition, bien entendu, qu'il s'agisse réellement de promesses *de Dieu*, et que l'interprète n'ait pas, pour nous servir des propres termes du *Philographe*, « substitué aux vraies idées du Saint-Esprit des imaginations humaines, de pures chimères. » A part cela, notre « visionnaire » n'a pas tant tort : si les personnes judicieuses, modérées et équitables ne peuvent le laver de *tout* reproche, elles diront du moins à sa décharge que son interprétation prophétique du Cantique ne vaut guère moins que tant d'autres explications soi-disant profondes ou « mystiques » que le temps a vu naître et passer. Elles lui reconnaîtront sans difficulté le droit de dire à tous les commentateurs allégorisants et parabolisants qui seraient disposés à le condamner ou à s'égayer sur

son compte : Que celui d'entre vous qui est sans péché, me jette la première pierre !

Tout en faisant de mauvaise exégèse, de Bionnens a eu sinon le mérite du moins la douce satisfaction de faire une bonne œuvre, puisqu'il a contribué pour sa part à soutenir le courage des pauvres pasteurs du Désert. Il a ainsi rempli de son mienx, et non sans résultat, ce qu'il considérait comme sa mission particulière. C'était un ministère comme un autre, quoique sans mandat officiel. Lors même, par conséquent, que le travail auquel il s'est consumé a été de nul profit pour la vraie science biblique, ou ne peut être pour elle que d'une utilité négative, qui oserait dire qu'il a perdu sa journée et n'a été qu'un serviteur inutile ?

Grâce à la publication des *Lettres de Paul Rabaut à Antoine Court*, le nom de Théodore Crinsoz de Bionnens prendra donc rang, désormais, parmi ceux des chrétiens du Pays de Vaud qui, au siècle dernier, se sont de diverses façons activement intéressés au sort de leurs frères de France.

Les deux noms jusqu'ici les plus connus, quoique à des titres bien différents, étaient celui du professeur Georges Polier, l'infatigable protecteur des étudiants du séminaire, et celui du ministre François-Louis Allamand, l'auteur de la fameuse *Lettre* anonyme de 1745 *sur les assemblées des Religionnaires en Languedoc*. La première place, dans le reconnaissant souvenir de la postérité des fidèles sous la croix, appartiendra toujours à ce digne professeur de l'Académie de Lausanne, qui mérita par ses soins dévoués d'être appelé « le véritable père des protestants français[1]. » Mais les héritiers des pasteurs du Désert n'associeront-ils pas avec respect à sa mémoire celle de son ami et ancien disciple, de ce scrutateur persévérant des mystères de la prophétie, dont les écrits faisaient les délices et la consolation des bergers appelés à paître les troupeaux du Sauveur, parmi les épines, dans le royaume des lis ? Nous avons lieu de croire que, malgré ses singularités, ce pieux rêveur leur sera plus sympathique que le remuant et caustique Allamand, le maître du jeune Gibbon et le correspondant de

[1] *Lettres de P. Rabaut*, t. I, p. 18, note.

Voltaire, lequel d'ailleurs, il faut le dire, valait beaucoup mieux que la réputation qu'on lui a faite à cause de sa Lettre[2].

Mais il est un point de vue encore, auquel Crinsoz mérite de fixer, plus qu'il ne l'a fait jusqu'ici, l'attention des amis de l'histoire de la vie et de la pensée religieuses au sein du protestantisme de langue française au dix-huitième siècle. Nous voulons parler de sa piété personnelle et de la position qu'il prit vis-à-vis de l'Eglise de son pays. C'est par quelques considérations sur ce sujet que nous terminerons notre étude.

XII

On a appelé Crinsoz un mystique. Il ne peut être qualifié de la sorte que si l'on donne au mot *mystique* le sens extensif, vague et impropre où il est trop souvent employé en français. A la vérité, Crinsoz lui-même en fait volontiers usage pour désigner le genre d'interprétation qu'il faisait systématiquement subir à l'Ecriture sainte. Mais c'était de sa part un abus. Le vrai nom qu'il devait lui donner était tout bonnement celui d'interprétation allégorique. Dans l'acception spéciale et technique que le terme en question a reçue dans le langage théologique et philosophique, il ne convient guère à l'homme dont nous nous occupons. Il n'y a rien dans sa vie ni dans ses écrits qui présente les caractères distinctifs de la mystique, pas plus de la mystique pratique que de la mystique spéculative. On ne peut en effet considérer comme telle la persuasion où il était de posséder le charisme de l'interprétation des prophéties. Le fait que Crinsoz a abandonné l'interprétation monacale, vraiment mystique, celle-là, qui voit dans le Cantique l'expression figurée des amours spirituelles de l'âme en extase et de son divin époux, ce fait à lui seul est suffisamment significatif.

[1] Voir les renseignements donnés sur Allamand dans l'ouvrage cité, t. II, p. 123. On trouvera d'autres détails dans Gindroz, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne, 1853, p. 325 ss., dans Sayous, *Le dix-huitième siècle à l'étranger*, Paris, 1861, t. II, 75 ss. et dans la thèse de M. Auguste Vuilleumier sur *les apologistes vaudois au XVIIIe siècle*, Lausanne 1876, pag. 48-55. Il n'existe pas de notice biographique complète sur cet homme remarquable.

Avec plus de raison on peut ranger de Bionnens dans la catégorie beaucoup plus élastique des *piétistes*.

Le piétisme n'avait peut-être pas poussé dans le pays de Vaud d'aussi profondes racines, ni étendu si loin ses rameaux qu'il le fit dans certaines parties de la Suisse allemande, pour ne pas parler de l'Allemagne. Il n'en comptait pas moins, dès la fin du XVIIe siècle, d'assez nombreux adeptes en différentes localités de ce beau coin de terre. On l'avait vu apparaître sur plusieurs points à la fois, et s'ouvrir, se plier à des influences fort diverses. Aussi se produisit-il sous des formes et à des degrés diversement nuancés. Tous les rangs de la société étaient représentés parmi ses fidèles, depuis le laitier illettré jusqu'au docte académicien, depuis l'élégante châtelaine jusqu'à l'humble servante. Il gagna des amis et des organes dans le sein même du clergé. Et il en fut ainsi jusque assez avant dans le XVIIIe siècle.

Rien, par conséquent, de plus risqué que ce jugement prononcé naguère *ex cathedrâ*, dans un des temples de Lausanne, lors du 350e anniversaire de la Réformation du pays de Vaud par messieurs de Berne : « Au XVIIIe siècle, c'est la mort sur toute la ligne ! » On était très *réveillé* dans les cercles dont nous parlons. Il y avait, on peut le croire, quelque vie dans leurs conventicules, et bien des plumes pieuses se donnaient du mouvement, si l'on en juge par certaines correspondances du temps. Sans compter que dans l'Eglise officielle elle-même, si engourdie qu'elle fût, tout ne dormait pas, tant s'en faut. Il est vrai que, grâce au tempérament national non moins qu'à cause de la surveillance exercée depuis Berne, cette vie n'aimait pas à se répandre avec éclat. Elle craignait de s'évaporer dans des manifestations bruyantes. La maxime exotique *pas de bruit, pas de vie* n'avait pas encore fait fortune dans nos paisibles contrées. Serait-ce pur hasard que des différentes formes du piétisme du XVIIIe siècle celle qui a survécu chez nous à toutes les autres ait été la forme quiétiste [1] ?

[1] L'histoire de tout ce mouvement religieux reste encore à écrire. En fait de monographies, nous possédons pour le moment l'intéressante étude de feu M. Jules Chavannes sur *Dutoit-Membrini*, Lausanne 1865, et la notice

Le piétisme avait-il pénétré dans le milieu aristocratique où naquit et grandit le jeune Crinsoz, alors de Colombier? Nous l'ignorons. Tout ce que nous savons de ses jeunes années, c'est que, au témoignage de son trop laconique biographe[1], « la félicité céleste faisait déjà à la fleur de son âge le sujet de sa joie et de ses espérances. » Peut-être s'était-il trouvé en contact avec des chrétiens de cette nuance pendant ses années d'étude à Lausanne ou, plus tard, en Hollande. Quoi qu'il en soit, on a vu qu'il refusa constamment de prêter le serment contre les arminiens et les piétistes. On a vu aussi que, comme bon nombre de ces derniers, il nourrissait à l'endroit du serment en lui-même, surtout du serment obligatoire, des sentiments et des scrupules qui le firent accuser, même par un homme réputé libéral comme l'était J.-Alph. Turretin, d'anabaptisme mitigé. Ses traductions bibliques, celles de sa première phase déjà, étaient inspirées par le désir de saisir et de rendre la vérité révélée dans toute sa pureté, sans égard pour « les opinions régnantes, » c'est-à-dire la dogmatique officielle. Il les destinait en première ligne aux « personnes faisant leurs délices de la vraie piété. »

Cette *vraie piété*, il s'appliquait à la pratiquer journellement dans sa propre vie, demandant à Dieu, par « des exercices secrets, » la grâce de remplir ses devoirs envers lui et de lui consacrer tout son temps et toutes ses facultés; cherchant et prêchant la paix, supportant les infirmes dans leurs faiblesses, sachant s'imposer des sacrifices par amour du prochain. Il ne permettait pas plus la louange à son adresse qu'il ne tolérait en sa présence une liberté qui sentît la médisance. « Les amis, écrivait-il à un de ses fidèles qui avait fait son éloge, nous doivent une retenue scrupuleuse sur les louanges, auxquelles on peut et on est toûjours disposé de donner des interprétations humiliantes. Les études dont nous nous occupons demandent surtout de notre part une modestie et une réserve toute particulière; d'autant plus que, comme dit saint Paul, ce

fort bien faite de M. Trechsel sur le pasteur *Samuel Lutz* d'Yverdon, dans le Taschenbuch de Berne de 1858.

[1] Article déjà plus d'une fois cité du *Journal helvétique* de 1766.

que nous possédons nous l'avons reçu, et si nous l'avons reçu, seroit-il bienséant de nous en glorifier? Je ne vous cache donc point que j'ai vû avec chagrin ce que vous dites de moi. »

Quoique « avantagé des biens de la fortune » et « façonné par la main des Grâces, » il ne frayait guère avec la belle compagnie. Sans se soustraire aux « devoirs de la société civile, » les remplissant selon sa position et de manière à édifier le prochain par une conversation toujours instructive, il fuyait les distractions, les frivolités, « les servitudes inutiles du siècle. » A des savants du beau monde qui lui parlaient de leur train de maison : « Je n'ai, dit-il, qu'un seul domestique, et encore fait-il souvent trop de bruit pour moi. »

A ces traits, qui dénotent une poursuite active de la sainteté, une recherche presque ascétique de ce que les pères du piétisme néerlandais appelaient la *précisité* morale, il faut en joindre d'autres, qui le caractérisent encore plus directement comme piétiste. D'abord, sa passion pour l'union des enfants de Dieu, ou, pour employer une expression favorite de certains frères d'Allemagne, l'esprit *philadelphique* dont il était animé. Ensuite ses doléances au sujet de l'état corrompu de l'Eglise, de sa routine, de sa tiédeur, de sa mondanité, et plus spécialement au sujet de l'humeur disputeuse, des subtilités scolastiques, de l'esprit clérical de ses docteurs. Enfin, ses préoccupations eschatologiques, cette attente impatiente de la grande révolution qui devait, selon lui, amener à sa suite la gloire terrestre de l'Eglise purifiée, unie et triomphante.

Mais voici en quoi lui et son école se distinguent très nettement de bon nombre de leurs pareils, en Suisse et ailleurs : il n'a *aucune tendance sectaire*. L'idée de « sortir de Babel, » c'est-à-dire de se retirer de l'Eglise établie, ne paraît pas avoir abordé son esprit ou si elle l'avait abordé, il s'était hâté de la repousser bien loin de lui. Chose d'autant plus remarquable que les expériences mortifiantes qu'il avait faites comme ministre de cette Eglise, jointes à la parfaite connaissance qu'il avait de ses déficits, semblaient devoir l'exposer plus que bien d'autres à pareille tentation. Tant s'en faut qu'il ait incliné de ce côté, que, lorsqu'il est amené à parler des sectes, il lui arrive de

laisser échapper à leur adresse des mots sévères. « J'ai en aversion, disait-il déjà en 1727, toute cabale et toutes les mauvaises voies par lesquelles les sectaires cherchent à se faire des partisans et des disciples. » S'il tient, contrairement à Turretin, à ce que l'on marque et détermine nettement ce qui est essentiel au salut, c'est « afin qu'au milieu de tant d'opinions différentes que les hommes veulent faire passer pour fondamentales, nous puissions demeurer tranquilles dans un ferme attachement aux vérités salutaires. » Autrement, « il est à craindre que toutes les sectes chrétiennes ne continuent à s'anathématiser les unes les autres pour des articles qu'elles regardent sans raison comme indispensables au salut. »

L'Eglise a beau être dégénérée, elle n'est pas pour lui une Babel. Il y demeure et, tout en se livrant à des exercices de piété privés, il continue à fréquenter le culte public, quitte, sans doute, à ne pas s'associer au chant de certains psaumes et à faire des réserves *in petto* sur telles ou telles prédications qu'il pouvait être appelé à subir. Il regrette que l'Eglise n'ait plus le moyen d'exercer une discipline sérieuse à l'égard de ceux qui la déshonorent; mais ce regret ne va pas jusqu'à l'empêcher de prendre la cène avec le commun des fidèles.

Le clergé a beau compter dans son sein des mondains, des membres peu zélés ou animés d'un zèle amer; le ministre dégradé se fait du saint ministère une trop haute idée pour songer le moins du monde à l'amoindrir au nom du principe souvent si mal compris du sacerdoce universel[1].

Le pouvoir civil a beau ne réaliser que très imparfaitement l'idée du prince ou du magistrat selon le cœur de Dieu, et renier l'esprit de l'Evangile et de la Réformation par ses procédés intolérants: M. de Bionnens, qui savait mieux que per-

[1] Crinsoz voyait dans les quatre êtres vivants qui entourent le trône céleste et célèbrent jour et nuit les louanges de Celui qui est assis sur le trône, la représentation idéale des ministres de l'Evangile. Ils sont au nombre de quatre pour marquer les quatre parties du monde où le clergé chrétien sera répandu sous le règne glorieux du Messie. Le lion désigne le courage et la force du vrai pasteur; le bœuf, ses travaux et sa patience; la figure humaine, sa sagesse et sa piété; l'aigle, sa vue pénétrante des mystères du salut.

sonne combien est rude, parfois, l'étreinte du bras séculier, n'attend pas le salut de l'Eglise de sa séparation d'avec l'Etat. L'union des deux sociétés lui apparaît malgré tout comme un bienfait. C'était de tout son cœur qu'il avait uni ses actions de grâces à celles qui retentirent dans les temples de sa patrie lors du second jubilé de la réformation bernoise de 1528. Il considère comme fort privilégiés « les protestants qui vivent dans des Etats où la réformation a été reçue par autorité publique. » Aussi l'Eglise réformée de France, quand elle aura cessé d'être une église sous la croix, s'empressera-t-elle, on s'en souvient, de remettre au futur empereur des Français, au Salomon moderne, le soin de pourvoir à l'entretien de ses pasteurs à elle aussi bien qu'à celui des ministres de son Eglise nationale revenue au pur Evangile. L'union de l'Eglise et de l'Etat, aux yeux de ce piétiste, est si bien l'état de choses normal, que les Eglises nationales, après une courte éclipse pendant la période de « l'apostasie, » subsisteront selon lui jusque dans l'économie à venir, du moins jusqu'au jour où, l'empire antichrétien étant entièrement détruit, le règne des saints, cette nouvelle et vraie théocratie, sera établi sur la terre. (Voir entre autres la paraphrase et les notes sur les chap. IV, V et XXI de l'Apocalypse.)

C'est assez dire que de Bionnens n'était pas de ceux qui, avec le célèbre auteur de l'*Histoire impartiale de l'Eglise et des hérétiques*, le piétiste radical Gottfried Arnold, et tant d'autres après lui, ont prétendu rendre Constantin le Grand et, pour les temps modernes, les princes et gouvernements protestants du XVIe siècle responsables de tous les vices qui souillent l'Eglise. Il ne partageait pas davantage l'illusion naïve ou la sainte ignorance de ceux (crypto-catholiques sans s'en douter) qui voient dans l'Eglise des premiers siècles une sorte de paradis perdu, et qui prônent le retour ou du moins l'aspiration à cet état de choses réputé idéal comme la condition *sine quâ non* de toute véritable réforme, comme un devoir sacré pour quiconque a sérieusement à cœur la restauration de la vraie assemblée des croyants, la conversion du « monde christianisé » et la venue du règne des cieux sur la terre.

La purification de l'Eglise et son triomphe sur toutes les puissances antichrétiennes du dedans et du dehors, notre piétiste ne l'attendait, avec plusieurs autres, que d'une souveraine intervention du divin chef de l'Eglise. Il avait le pressentiment d'une crise prochaine. La vieille Europe allait au-devant d'une « grande révolution. » Un jugement se préparait, d'où l'Etat et l'Eglise sortiraient radicalement transformés. Son pressentiment ne l'a pas trompé, si ce n'est que, dans l'impatience de son désir et dans la ferveur de ses espérances, il croyait le terme plus rapproché. Dans la crise historique qui se préparait, semblable en cela aux anciens prophètes, il voyait déjà le jugement suprême ; dans la fin de la période actuelle, le commencement du siècle à venir.

Son devoir à lui, en attendant « le jour et l'heure, » c'était d'avertir ses frères et de réchauffer leur zèle ; c'était de mettre ses compatriotes en garde contre les progrès alarmants de la tiédeur et de l'indifférence et de ranimer leur foi aux saintes révélations de Dieu ; c'était de rendre témoignage et de prier. A l'imitation de saint Paul, il se fût même dévoué pour sa nation, si par là il eût pu espérer de convertir et de sauver ceux qui n'avaient de chrétien que le nom.

De Bionnens n'appartenait pas non plus à cette classe de piétistes (Calvin les eût taxés de « fanatiques ») qui affectaient de *faire fi de la science*, sous prétexte que la science enfle et que le Père a caché les choses d'en haut aux sages et aux intelligents. Ses écrits sont le fruit d'une étude savante et assidue du texte original de la Bible. Ses notes sur l'Apocalypse supposent une érudition historique fort respectable. De toutes ces connaissances il eût pu faire assurément un meilleur, un plus judicieux emploi. Elles n'en prouvent pas moins qu'il ne jugeait pas le savoir humain incompatible avec la simplicité et l'humilité de la foi. Ce n'étaient pas, du reste, les études philologiques et historiques seules qui exerçaient sur lui leur attrait. « Il avait, nous dit-on, le principe de toutes les sciences ; il étoit en état de les toutes manier... Disciple de Newton, qui mieux que lui a saisi la découverte de ce grand maître ? » N'en déplaise à l'estimable panégyriste, que son piétisme n'a-

vait qu'imparfaitement guéri de l'emphase des enfants du siècle, dans le cercle même des amis de Crinsoz, il y eut quelqu'un qui l'avait certainement encore mieux saisie. On a compris que nous voulons parler de J.-Phil. Loys de Cheseaux, le jeune émule des Mairan et des Cassini. Lui non plus ne regardait pas la science et la piété comme deux sœurs irrémédiablement brouillées, puisqu'on a pu dire que « ce ne fut peut-être pas la moindre originalité de ses travaux que d'avoir voulu, à l'exemple de Newton, mais en plein XVIIIe siècle, soutenir par la science ce que la science croyait alors renverser[1]. »

Quiconque s'est occupé de l'histoire du piétisme sait que ce mouvement si complexe et si multiforme, grâce à cette indifférence pour les distinctions confessionnelles dont il était le plus souvent accompagné, a poussé certains de ses sectateurs dans deux directions opposées. On a vu les uns s'en aller à la dérive *du côté du rationalisme*, quelques-uns même échouer sur le bas-fond du déisme. Pour d'autres, le piétisme n'a été qu'une étape sur la route large et commode qui *mène à Rome*.

Il n'y avait pas de risque que l'auteur de l'Essai sur l'Apocalypse, l'ami fidèle des pasteurs du désert et des églises sous la croix allât se fourvoyer dans le chemin qui a pour issue le « bourbier du papisme. » On pouvait être sûr qu'il n'y suivrait jamais sa compatriote, la romanesque fille et élève de piétistes qui est connue dans le monde sous le nom de Mme de Warens. En revanche, il est difficile de méconnaître dans sa piété, ou du moins dans sa théologie, la présence de certains éléments qui, en se développant, auraient pu l'entraîner en sens contraire, sur les traces de Mlle Huber, l'auteur des *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*[2].

Le zèle de Th. Crinsoz pour la *tolérance* procédait, sans doute, avant tout d'un principe de charité chrétienne et d'un respect religieux pour la liberté de conscience. Mais ne tenait-il pas aussi pour une part à l'ennui, à l'aversion même qu'in-

[1] Secretan-Mercier, *Revue suisse*, de 1843, p. 261.

[2] Voyez sur le piétisme de Françoise-Louise de la Tour, devenue par son mariage Mme Loys de Vuarrens, l'article de MM. A. de Montet et Eug. Ritter, *Bibliothèque universelle*, mai 1884, et sur celui de Marie Huber, l'article de M. Eug. Ritter dans les *Etrennes chrétiennes* de 1882.

spiraient à ce piétiste les discussions dogmatiques? N'est-il pas significatif que ce qu'il trouvait surtout à déplorer dans l'église du troisième période (Pergame), après son « élévation selon le monde par la faveur de Constantin et de ses successeurs, » c'était qu'on y eût négligé la pratique de la morale évangélique « pour se perdre et s'abymer dans de vaines spéculations, d'où nâquirent des disputes à l'infini qui passèrent des Ecclésiastiques au Peuple. » Et qu'est-ce donc qui « a été plus en obstacle aux progrès de la réformation que les disputes qui s'allumèrent bientôt entre les protestants » sur la cène, l'ubiquité, la prédestination et bien d'autres articles ? Toutes ces divergences de vue portent sur des choses accessoires, *indifférentes* à la piété pratique. Au fond, « comme des hommes savans et pieux l'ont prouvé clairement [1], » on convient de part et d'autre de tout ce qui est nécessaire au salut, et l'on rejette ce qui est incompatible avec l'essentiel, la qualité d'enfant de Dieu. N'est-il donc pas du devoir non moins que de l'intérêt des protestants « de regarder toutes ces différences en matière de sentimens comme des inconvéniens inévitables, qui ne les dispensent point de se reconnoître pour frères et de s'aimer comme tels? » A ceux qui sont dans ces dispositions « le Seigneur n'imputera point cette séparation, qui est involontaire et purement extérieure de leur part, ou plutôt, qui n'est pas même extérieure par rapport à eux, puisqu'ils témoignent hautement, toutes les fois que l'occasion s'en présente, qu'ils se regardent tous comme membres d'un même corps mystique, comme le Temple du Tabernacle du Témoignage. » (Apoc. XV, 5.)

Ainsi, peu importe après tout à quelle communion chrétienne on appartient extérieurement, à l'exclusion toutefois du papisme ; car celui-ci est antichrétien. Pour le croyant à qui le Saint-Esprit rend témoignage qu'il est du nombre des fidèles disciples du Seigneur, qu'il est enfant de Dieu, la différence des formules doctrinales et partant des types confessionnels est

[1] Crinsoz songeait sans doute à des hommes tels que le latitudinaire J.-Alphonse Turretin du côté des réformés, le piétiste Christophe-Matthieu Pfaff, professeur et chancelier à Tubingue, du côté des luthériens.

sans portée. C'est un inconvénient qu'il faut savoir supporter ; un mal inévitable qu'il faut prendre en patience.

Pareille « tolérance » dépasse évidemment la mesure de largeur évangélique dont les églises de confession réformée faisaient généralement preuve à l'égard des membres de l'Eglise luthérienne, et qui a trouvé son expression, entre beaucoup d'autres documents officiels, dans cet article des *Ordonnances pour les églises du pays de Vaud* du 1er juin 1758 : « Les luthériens qui souhaiteront communier avec nous seront admis comme frères, sans les engager à aucune déclaration de leur croyance sur les articles où nous différons d'avec eux. » La largeur à l'égard des individus d'autres dénominations est poussée jusqu'à l'indifférence confessionnelle. Un homme qui professait un semblable *indifférentisme* était-il piétiste ou bien latitudinaire inclinant au rationalisme ? Pour qui ne le saurait pas d'avance, la question ne laisserait pas d'être embarrassante. Seul le coloris quelque peu apocalyptique et « mystique » du langage ferait, sans doute, pencher la balance du côté de la première alternative.

Encore ce langage n'est-il pas toujours égal à lui-même. A l'accent piétiste se mêlent des intonations étrangères. Au milieu de modulations onctueuses et tendres se font entendre des notes discordantes et criardes. Les mots de « vertu, » d' « innocence, » les termes de « généreux sacrifice fait à Dieu, » de « récompense » réservée aux « gens de bien, » à ceux qui par leur « intégrité » et leurs travaux « mériteront » d'être élevés aux dignités du céleste royaume, font avec leur entourage une singulière disparate. Ils sont tout surpris de se rencontrer avec ceux de « conversion, » de « don gratuit de Dieu, » de « grâce vivifiante du Saint-Esprit, » de « félicité accordée à qui s'unit au Sauveur par une foi efficace. » Et cette rencontre est doublement choquante dans des pages où le Seigneur Jésus est appelé couramment « doux et charitable Sauveur, » où il est parlé de « ses charmes vainqueurs » et du « tendre attachement pour lui, » où il est dit que « les larmes des pécheurs repentants désaltèrent son âme, » où l'église figure sous le titre d' « épouse chérie de l'Agneau, » etc.

Dans ces notes qui détonent ne faut-il voir peut-être qu'un effet accidentel des influences exercées par l'air ambiant, par le milieu littéraire? Quel est en effet l'écrivain, si indépendant, si original soit-il, qui ne paye un tribut à l'esprit de son siècle par les concessions plus ou moins inconscientes qu'il fait au langage à la mode? Cette explication superficielle ne saurait nous satisfaire. Il ne suffit pas non plus d'en appeler à l'influence qu'a pu exercer sur le style, sur la terminologie de Crinsoz, sa longue et assidue fréquentation des auteurs sacrés de l'Ancien Testament. Ces inégalités, ces inconséquences de langage tiennent à une cause plus profonde. Le dualisme existait dans l'esprit même de l'auteur. Il y avait chez lui, comme chez tant d'autres, un certain désaccord entre le cœur et l'intelligence, entre la *piété* et la *théologie*. C'étaient comme deux voix, celle de poitrine et celle de tête, de la dissonance desquelles celui-là même qui les émettait tour à tour ne semble pas s'être rendu compte. Ou, s'il en avait le sentiment, il n'éprouvait pas, — vu son indifférence à l'égard des déterminations dogmatiques, — le besoin de les mettre à l'unisson. Il est permis de supposer que sa théologie (pour autant qu'on peut parler de théologie à propos d'un esprit ainsi fait) se ressentait de la tendance arminienne et même semi-pélagienne de l'enseignement qu'il avait reçu de quelques-uns des professeurs de Lausanne, de ce Georges Polier, par exemple, dont un des condisciples de Crinsoz dit dans ses mémoires : « Il a toujours été judicieux, plein de bons sens et de modération dans ses sentimens et dans ses remarques, et il n'a été orthodoxe qu'autant que de raison [1]. » Les idées et le langage du maître pourraient bien avoir déteint dans une certaine mesure sur ceux de son ancien disciple.

Mais ce n'est pas tout. Le piétisme même de Crinsoz, piétisme beaucoup plus pratique que mystique, devait le prédisposer à un certain *légalisme*. Dans la devise consacrée : « foi efficace » ou « active, » il devait être porté tout naturellement

[1] Mémoires autographes de Christ.-Benj. Carrard, dit de Vienne. On n'ignore pas que c'est Polier qui a revu et gâté le catéchisme d'Osterwald en l'adaptant « à l'usage des écoles de charité » de Lausanne, d'où il s'est ensuite répandu dans les écoles et les Eglises du Pays de Vaud.

à mettre l'accent principal sur l'adjectif. Sans doute l'assurance du pardon, de la réconciliation avec Dieu, a pour condition la *foi*, laquelle ne va pas sans une « amère repentance, » une « vive douleur » au sujet du péché. Sans doute encore, la foi ne consiste pas seulement à embrasser la *doctrine* du Fils de Dieu et à se conformer à ses *préceptes*, mais à s'*unir de cœur* à ce Sauveur qui est « la source de toute justice. » Mais l'essentiel est que cet état de grâce s'affirme et se contrôle par l'obéissance active. Cette foi est tenue de faire ses preuves par un christianisme fertile en bonnes œuvres, par la pratique de la loi de Dieu et surtout de la morale de Jésus-Christ, en un mot par *la vertu*. Et en perfectionnant ainsi sa sainteté à l'imitation du Sauveur et avec le secours de son Esprit, l'âme vertueuse ne peut qu'attirer de plus en plus sur elle les bénédictions de Dieu. Dans ce sens, Crinsoz pouvait se croire autorisé à dire que la vertu du chrétien est digne des célestes récompenses. Mais de cette morale à base évangélique, voire même piétiste, qui ne voit qu'il n'y avait qu'un pas au moralisme des rationalistes ?

N'oublions pas, enfin, la notion toute *intellectualiste* que de Bionnens avait de la révélation. Sur ce point, il n'était resté que trop fidèle à l'orthodoxie régnante. On eût pu, semble-t-il, attendre mieux d'un piétiste. La révélation n'était guère, pour lui, que le divin complément des lumières de la « droite raison. » Elle devait se caractériser, dans ses documents divinement inspirés, par « la clarté, la liaison, la force du raisonnement. » Ses moyens de légitimation, c'étaient les miracles et l'accomplissement des prophéties, pour le moins autant que la preuve interne, la démonstration d'esprit et de puissance. Et avec cela, un *subjectivisme* sans frein dans le maniement du texte sacré ! Une exégèse qui, sous prétexte ou avec l'intention sincère de rendre « la vraie pensée du Saint-Esprit, » trouve moyen de lire, non pas entre les lignes, mais entre les mots et les lettres de l'Ecriture ce qui cadrait le mieux avec le « système » prophétique de l'interprète, c'est-à-dire avec les vœux et les espérances de son propre esprit !

En voilà plus qu'assez pour établir que si Crinsoz de Bionnens a été piétiste, il représentait une des variétés du piétisme

qui offrent le plus d'affinité avec le rationalisme naissant. Lui-même, sans aucun doute, eût renié énergiquement ce parentage. Sa foi personnelle ou, pour employer une expression qui lui est familière, son attachement pour le Sauveur, plus encore que ce qu'il restait à sa théologie d'éléments traditionnels, l'empêchèrent de franchir la limite, et nous ne sachions pas qu'aucun de ses disciples immédiats l'ait franchie.

Au reste, il y a rationalisme et rationalisme, comme il y a piétisme et piétisme.

Le rationalisme dans sa vulgaire et plate nudité, l'Eglise de notre pays ne l'a guère connu, du moins n'a-t-il jamais pris possession de ses chaires. La réaction antidogmatique ne s'est pas portée chez nous aux dernières extrêmités comme elle l'a fait dans d'autres Eglises protestantes, parce que, même sous le règne du scolasticisme le plus orthodoxe, le culte de la *saine doctrine* n'avait pas fait oublier au même degré les droits du bon sens et les postulats de la conscience morale. En revanche, ce que notre Eglise a bien connu, à la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre, c'est ce *supranaturalisme* qui, tout en retenant le principe *formel* de la réformation, l'autorité des Saintes Ecritures, reléguait dans l'ombre, sous le nom de « mystères, » les vérités les plus hautes du christianisme, celles qui font de l'Evangile une divine folie. Ce qu'elle a connu, ce sont ces « ministres du culte » qui, tout en raisonnant et en moralisant, cherchaient à se dissimuler la sécheresse de leurs enseignements en les décorant de la phraséologie des « âmes sensibles. » Ce sont ces chrétiens « raisonnables, » que le néo-piétisme de notre siècle assimilait sommairement aux païens honnêtes, mais qui, — heureuse inconséquence ! — démentaient souvent par le cœur et la vie les préjugés et les erreurs de leur esprit ; car si beaucoup d'orthodoxes, et même de piétistes, étaient personnellement au-dessous du niveau de leur doctrine, le christianisme pratique de ces prétendus incrédules valait parfois infiniment mieux que leur chétive et pâle dogmatique.

C'est de ce rationalisme-là que le piétiste Crinsoz de Bionnens nous paraît avoir été un des précurseurs.

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL

EXPOSÉE DANS SON ENCHAINEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY [1]

III

La condition indispensable d'une bonne théologie systématique, c'est une notion exacte du caractère propre de la religion chrétienne. Pour l'obtenir, il ne suffit point d'une reproduction fidèle de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus-Christ, mais il faut encore comparer cette œuvre et cet enseignement aux autres religions existantes ou passées. Une telle comparaison est nécessaire, parce que le terme de religion, appliqué à des croyances et des pratiques fort diverses, suppose un élément d'identité au sein de cette diversité. Cet élément d'identité sera nécessairement un élément essentiel de toute religion, et à ce titre il importe de le dégager, pour comprendre ce que sont ou tout au moins ce que recherchent les religions, pour avoir une idée de la religion en général.

A première vue, il paraît facile de donner une définition de la religion en général, puisque, selon Ritschl, toutes les religions historiques connues jusqu'à ce jour ont ceci de commun : de consister toujours dans l'indication et la pratique d'un rapport particulier de l'homme avec *le monde*, rapport déterminé par la croyance que la puissance suprême de *la divinité* peut

[1] Voir la livraison de juillet 1887.

avoir comme but *le bonheur* des hommes[1]. C'est là toutefois une tâche très délicate et très ardue. Pour donner, en effet, une définition de la religion, il faut employer les trois notions de *monde*, de *divinité* et de *bonheur*. Mais, si ces trois notions ont une place et une valeur quelconques dans toutes les religions, il s'en faut de beaucoup qu'elles renferment un contenu parfaitement identique. Les religions offrent plutôt, sur chacun de ces trois points, une telle foule de modifications particulières, que celles-ci ne peuvent trouver toutes une place dans le concept général de religion, à moins de donner à ce dernier un caractère si vague et si indéterminé qu'il ne servirait plus à rien.

Seconde difficulté : Schleiermacher a fait remarquer avec raison que les religions ne se distinguent pas seulement en espèces mais aussi en degrés, qu'elles sont, vis-à-vis les unes des autres, non seulement dans un rapport de genre, mais aussi de degré de développement. Par conséquent, pour bien comprendre le rapport de gradation des religions entre elles, il faut connaître la religion qui peut être considérée comme occupant le degré le plus élevé dans la série des religions historiques, comme réalisant ce à quoi aspirent les autres religions sans l'avoir atteint. C'est le parfait qui éclaire l'imparfait, bien plus que l'imparfait ne fait comprendre le parfait. La compréhension des religions autres que le christianisme dépendra donc bien plutôt de leur comparaison avec lui, que l'histoire comparée des religions ne mettra en lumière la signification particulière du christianisme.

Partant de ces motifs, Ritschl ne donnera pas, à proprement parler, une définition de la religion, mais il relèvera les caractères principaux des religions historiques, et il les signalera dans le christianisme. L'homme, rappelle d'abord Ritschl, est tout à la fois esprit et organisme corporel. En tant qu'organisme corporel, il est une partie de la nature, soumis à ses lois, dé-

[1] Ist die Religion in allen Fällen Deutung und Ausführung eines Verhältnisses der Menschen zur Welt unter dem Gesichtspunkte der erhabenen Macht Gottes zum Zweck der Seligkeit der Menschen... Tome III, page 182.

pendant d'elle. En tant qu'esprit, l'homme est instinctivement poussé à poser et à maintenir son indépendance, son autonomie en face de la nature ; *il aspire à être une personnalité libre, n'ayant d'autre loi que celle de son esprit.* C'est là ce que Ritschl appelle l'instinct religieux, (*der religiöse Trieb*).

Tout instinct, si par ce mot on entend un besoin fondamental, un appétit inné, cherche à se satisfaire, et le bonheur d'une créature quelconque consiste précisément dans la satisfaction de ses instincts. La satisfaction de l'instinct religieux sera donc une condition du bonheur de l'homme ; elle en sera la condition essentielle si l'on admet que le propre de l'homme c'est l'esprit, si l'on reconnait que le trait distinctif de l'esprit humain c'est la faculté, ou le sens, ou l'instinct religieux, au sens défini ci-dessus. S'il en est réellement ainsi, la recherche de la satisfaction de l'instinct religieux doit avoir été *la* ou tout au moins *une* préoccupation essentielle de l'humanité. Cette déduction à priori est confirmée par l'expérience : l'histoire ne mentionne aucun peuple sans religion, si par ce mot on entend quelque pratique ou croyance en relation avec l'instinct religieux. Des voyageurs ont prétendu, il est vrai, que certaines peuplades ne présentaient aucun vestige d'une religion quelconque. Mais, comme les peuplades citées se trouvent au plus bas degré de l'échelle de la civilisation, cette indication ne fait que renforcer notre affirmation : l'instinct religieux est le trait caractéristique de l'esprit humain, et le développement du premier est corrélatif avec le développement du second.

Les religions s'efforcent donc de résoudre l'opposition dans laquelle se trouve l'homme, en étant d'un côté partie du monde naturel et astreint à ses lois, de l'autre côté, personne spirituelle aspirant à s'élever au-dessus du monde et à s'en rendre indépendant. Cette opposition, les religions la résolvent par la foi à l'existence de puissances supérieures, douées de volonté, capables de secourir l'homme, et de le mettre en état de résister à l'oppression de la nature et de la dominer.

Il faut noter que Ritschl ne se préoccupe point de chercher le pourquoi de cette aspiration de l'esprit humain à la liberté ;

il se borne à signaler le fait. Il n'explique pas davantage pour quelles raisons l'homme arrive à croire à l'existence de puissances personnelles, supérieures à lui, et capables de lui assurer cette indépendance à laquelle il ne peut atteindre par ses propres forces. Il se contente de signaler la corrélation de ces deux faits : l'aspiration de l'esprit à la liberté et la croyance en une ou plusieurs divinités. Sur ce point la théologie de Ritschl a besoin d'être complétée. Ce ne peut être l'aspiration de l'esprit à la liberté qui peut devenir le sentimeut créateur de la foi en des puissances supérieures. La théorie de Ritschl sur le péché et la rédemption exige autre chose, et cet autre chose ne peut être que le sentiment de dépendance. C'est parce que le sentiment de dépendance absolue est inné à l'esprit humain, que ce dernier cherche, dans l'assistance de puissances supérieures et mystérieuses, les moyens de s'affranchir de sa dépendance du monde naturel. Ritschl semble nous autoriser à signaler ce second élément de l'instinct religieux, quand il dit que la forme générale de tout rapport religieux est celle de la dépendance.

Ainsi — premier trait caractéristique des religions — l'homme y cherche, dans l'assistance de la divinité, c'est-à-dire d'une ou plusieurs puissances toujours considérées comme douées de volonté, le moyen de satisfaire l'aspiration instinctive de de son esprit à la liberté. Cette recherche se manifeste toujours sous la forme d'un *culte*. Toutes les religions, — c'est là leur second caractère, — sont accompagnées d'actes quelconques de culte, et ces actes consistent toujours dans un sacrifice matériel ou dans le renoncement religieux ou moral. En même temps, les biens accordés par la divinité sont appréciés par des sentiments de plaisir spécifiquement différents de ceux produits par la possession de biens acquis par l'homme de manière naturelle (travail, héritage), et ces sentiments particuliers de plaisir se manifestent également sous la forme d'actes de culte. Ainsi, les sentiments religieux produits ou par la recherche des biens à obtenir de la divinité, ou par l'obtention de ces biens, constituent toujours la matière ou le motif du culte. La forme du culte dépend surtout de la conception de la

divinité qui règne dans la religion particulière professée par l'individu.

Ceci nous amène à citer, comme troisième caractère des religions, l'idée ou le fait de *la révélation*. Ce facteur apparaît, il est vrai, avec diverses modifications ; il est d'autant plus saillant qu'une religion est dans un degré de développement plus avancé, mais nulle part il n'est complètement absent. La forme du culte est dans un étroit rapport avec la révélation. C'est ainsi que la détermination des lieux de culte et des époques de fêtes religieuses, que les mythes eux-mêmes remontent toujours, en dernière analyse, à une révélation quelconque. C'est également la révélation qui forme le point central de la conception du monde (*Weltanschauung*) régnant dans une religion déterminée. C'est la raison pour laquelle les religions les plus développées se rattachent toujours à une individualité historique, qui se réclame toujours d'une révélation supérieure.

Ritschl relève en quatrième lieu, comme trait propre à toutes les religions, leur *caractère social*. Les religions historiques sont toujours le fait de sociétés et non d'individus isolés, et aucune religion ne peut être comprise, si l'on fait abstraction de ce caractère social. C'est pourquoi toute définition de la religion, déduite simplement de la psychologie, sans le secours de l'histoire, est insuffisante. Dans toute société, en effet, l'homme est actif et en tant que semblable aux autres hommes et en tant que dissemblable. Or, une définition purement psychologique de la religion ne repose que sur les phénomènes spirituels dans lesquels les hommes sont tous semblables, où, en conséquence, un seul est le type de tous. Par conséquent toute explication des phénomènes religieux est insuffisante, qui n'est basée que sur les données de la psychologie. Du caractère social de la religion résultent deux nouveaux traits des religions historiques : d'abord elles comprennent toutes une *tradition doctrinale* plus ou moins développée (*Lehrüberlieferung*), transmission de la révélation primitive de génération en génération ; ensuite, l'adoration de la divinité s'y manifeste toujours dans des *formes collectives du culte*.

Comme on le voit, Ritschl ne déduit pas la religion d'une

seule faculté de l'esprit ; il fait observer que les religions mettent, au contraire, en jeu toutes les activités spirituelles : le sentiment, comme cause et résultat de la participation de l'individu à la communauté religieuse ; l'intelligence, pour la connaissance de la tradition doctrinale, autrement dit de la conception du monde propre à chaque religion ; la volonté enfin, pour les manifestations du culte individuel et collectif.

Les caractères que nous venons d'énumérer comme les traits distinctifs des religions, apparaissent avec une netteté particulière dans le christianisme. Cette aspiration à la liberté à l'égard du monde trouve dans la religion chrétienne une complète satisfaction. En faisant de l'homme un citoyen du royaume des cieux, en donnant à son esprit une valeur éternelle et supérieure au monde entier [1], en lui fixant comme son but suprême et son souverain bien la vie éternelle, le christianisme élève l'homme au-dessus de ce monde, il lui fournit un motif d'action auquel sont subordonnées toutes les impulsions tirées de ce monde terrestre. C'est la recherche et l'obtention du royaume de Dieu et de sa justice, des biens spirituels, ce sont les émotions et les sentiments provoqués par la recherche, l'obtention ou la perte de ces biens qui deviennent chez le chrétien la matière et la cause de son culte. Le facteur de la révélation a une importance essentielle, unique, dans le christianisme. La personne de Jésus-Christ occupe dans la religion chrétienne une place que ni le Boudha, ni Confucius, ni Mahomet, ni Moïse n'ont dans leurs religions respectives. Christ n'est pas seulement la clé de la conception chrétienne du monde, la règle servant à apprécier les efforts moraux du chrétien, il est encore la norme d'après laquelle doit être faite la prière, l'acte culminant du culte, l'intermédiaire de notre adoration religieuse. Inutile de noter que le christianisme est une religion sociale, qu'au sein de l'Eglise chrétienne il existe une tradition doctrinale et des actes de culte collectifs.

[1] Marc, VIII, 36.

IV

Du moment qu'on admet que la religion est un produit *sui generis* de l'esprit humain, il faut conclure que la connaissance religieuse des choses ne peut pas être absolument identique à la connaissance scientifique ou théorique. Il doit y avoir une différence entre les deux modes de connaissance : en quoi consiste-t-elle d'après le dogmaticien de Gœttingue ?

Cette différence peut être ou bien dans le sujet ou bien dans l'objet de la connaissance. Elle n'est pas dans l'objet, car la philosophie comme la religion aspirent à concevoir le monde sous la forme d'un tout régi par une loi suprême, un principe unique ; aussi bien l'idée de Dieu n'est-elle pas propre à la religion seule, mais se rencontre-t-elle dans tout système de philosophie non matérialiste. C'est donc dans le sujet de la connaissance, dans notre esprit, qu'il faut chercher la différence qui sépare la connaissance religieuse de la connaissance philosophique [1].

Selon la théorie de la connaissance de Ritschl, l'homme ne connaît les choses que dans et par leurs phénomènes, c'est-à-dire telles qu'elles lui apparaissent ; il ne connaît ainsi les choses que dans leur relation avec lui. Par conséquent tous nos jugements sur les choses ont un caractère relatif, et ils sont motivés en dernière analyse par le fait que les choses ont une valeur pour nous, que nous avons quelque intérêt à les connaître. Effectivement, pour connnaître les choses, il faut une certaine dose d'attention, et c'est la volonté qui fixe l'attention ; mais la volonté a toujours pour motif dernier le sentiment, considéré comme expression du fait qu'une chose ou une activité est digne d'être désirée ou écartée. Tout jugement ou toute connaissance quelconque des choses reposant sur l'attention, l'attention étant un acte de volonté, et la volonté étant inspirée par un désir de notre sentiment, on peut dire qu'il n'y a pas, en réalité, de connaissance absolument désintéressée. L'attention la plus exacte de l'observateur, son im-

[1] Ou scientifique, théorique, les trois mots ayant ici le même sens.

partialité la plus délicate dans ses jugements, son *objectivité* la plus rigoureuse, sont toujours le résultat du fait qu'une connaissance aussi vraie que possible des choses a du prix aux yeux de celui qui s'y livre. Toute connaissance des choses est donc non seulement relative, mais aussi intéressée à un degré quelconque. Dans ce sens on peut dire que tous nos jugements sur les choses sont au fond des *jugements appréciatifs* ou *qualificatifs*, des *Werthurtheile.* On ne peut donc pas marquer la différence existant entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique, en prétendant que la première est intéressée et que la seconde ne l'est point. Sans intérêt l'homme ne fait aucun effort.

Pour plus de clarté, faisons abstraction de ce caractère originel commun à tous nos jugements, et voyons comment ceux-ci se distinguent. Nos jugements peuvent être répartis en deux grandes divisions : ceux qui se rapportent à l'état des choses, tel qu'il apparaît à notre faculté de représentation (*Vorstellungsvermögen*), à notre entendement ; ceux qui expriment le rapport dans lequel nous sommes placés vis-à-vis des choses, et qui déterminent leur valeur pour notre sentiment personnel. Donnant aux premiers le nom de *jugements théoriques ou scientifiques*, nous réserverons aux seconds l'expression de *jugements appréciatifs ou qualificatifs* [1].

Ces jugements appréciatifs, dont le caractère propre est d'exprimer non l'état de fait d'une chose, non son rapport avec sa cause et son effet, non son enchaînement avec les autres choses, mais ses *qualités*, sa *valeur* pour nous, peuvent se subdiviser à leur tour en quatre classes, suivant le genre de plaisir ou de peine exprimé par eux. Ces quatre classes de jugements appréciatifs sont les suivantes [2] :

1° *Les jugements appréciatifs sensibles* (sinnlich), qui apprécient les choses du point de vue de la sensation de plaisir ou de

[1] Cette terminologie est celle de Kaftan professeur à Berlin, à bien des égards un disciple de Ritschl. Ce dernier emploie d'autres expressions moins claires : *selbstständige* et *begleitende Werthurtheile.*

[2] Cette division n'est pas indiquée chez Ritschl, mais elle est nécessaire pour bien saisir le caractère propre des jugements religieux.

peine physiques qu'elles provoquent : catégories du bien-être et du malaise corporels.

2° *Les jugements appréciatifs esthétiques*, qui apprécient les choses du point de vue de la sensation de plaisir ou de peine esthétiques : catégories du beau et du laid.

3° *Les jugements appréciatifs moraux*, qui apprécient les choses du point de vue du sentiment du plaisir ou de peine éprouvé par la conscience morale : catégories du bien et du mal.

4° *Les jugements appréciatifs religieux*, qui apprécient également les choses du point de vue du sentiment de plaisir ou de peine, mais d'un plaisir ou d'une peine d'un genre particulier. L'instinct religieux, le trait fondamental de l'esprit humain, consiste, on se le rappelle, dans l'aspiration de l'homme à l'indépendance à l'égard du monde et des conditions naturelles de la vie humaine. Cette aspiration est accompagnée de la foi dans l'existence de puissances supérieures, capables de procurer à l'homme cette autonomie, cette *Selbstständigkeit* qu'il désire. Eh bien, le sentiment, dans lequel l'homme jouit de cette autonomie réalisée avec le secours de la divinité, est un sentiment de plaisir. Le sentiment contraire, dans lequel l'homme fait l'expérience de sa dépendance à l'égard du monde et éprouve l'absence de secours de la divinité, est un sentiment de peine. Apprécier les choses du point de vue de ce sentiment tout particulier de peine ou de plaisir, c'est porter sur elles un jugement appréciatif religieux. Les jugements de cette nature peuvent être répartis en deux catégories, celles de la *grâce* et de la *disgrâce*, en prenant ces mots dans leur sens le plus général. Les sentiments de plaisir religieux rentreraient dans la catégorie de la grâce ; les sentiments contraires dans celle de la disgrâce.

Si, connaître religieusement les choses, c'est les apprécier du point de vue du plus ou moins de satisfaction qu'elles procurent à notre instinct religieux, ou entrevoit immédiatement que d'après Ritschl le critère de la vérité d'une religion ne sera pas dans l'évidence rationnelle. Une religion sera vraie dans la mesure où elle satisfera les aspirations religieuses de

l'humanité, et la religion qui les satisfera parfaitement sera la religion véritable par excellence[1]. La suite de cette étude montrera quels sont, suivant Ritschl, les titres du christianisme pour justifier sa prétention d'être la seule vraie religion.

V

Il semble qu'après avoir déterminé ce qu'est la religion, et ce qu'est la connaissance religieuse, considérée dans sa différence d'avec la connaissance scientifique, il nous faudrait donner une définition nette et précise du christianisme dans ses traits distinctifs et essentiels. Ritschl, effectivement, en donne

[1] Cette conclusion de Ritschl, — qui a valu à sa théologie l'épithète d'*expérimentale* et de *positive*, — a été attaquée et par l'extrême droite et par l'extrême gauche. « En plaçant le critère de la vérité religieuse dans l'expérience, a-t-on objecté au professeur de Gœttingue, vous rabaissez le christianisme au niveau d'un remède empirique, dont l'emploi se légitime par l'effet. Vous enlevez à la théologie tout caractère scientifique. » A notre connaissance, Ritschl n'a pas encore répondu directement à cette accusation, mais la réponse n'est pas difficile. Le critère de la vérité, dirons-nous à sa place, n'est pas nécessairement et toujours l'évidence rationnelle, mais il varie avec les domaines d'activité de l'esprit humain. Ce qui est vrai en matière d'esthétique, c'est le beau; mais on ne démontrera jamais la beauté d'une madone de Raphaël, d'une statue de Canova ou d'une symphonie de Beethoven, à la façon d'un théorème de géométrie. Ce qui est vrai dans la sphère de l'activité morale, c'est le bien; or la valeur morale d'un acte ne se déduit pas par syllogisme. Ce qui est vrai en physiologie ou en botanique, ce n'est pas ce que l'esprit a conçu comme nécessaire, mais c'est ce que l'observation constate comme existant. De même, ce qui sera vrai dans une religion, ce n'est pas ce que l'esprit trouvera rationnel, mais ce qui est propre à satisfaire l'instinct religieux. Rechercher quelles sont les aspirations religieuses de l'humanité, en montrer la complète satisfaction dans le christianisme, c'est donner de la vérité de celui-ci la seule preuve possible, la seule nécessaire. Il va sans dire, et c'est ici que la raison pure reprend ses droits, que le christianisme, pour maintenir ses titres de véritable religion, devra n'avancer aucune affirmation contradictoire en soi, ou opposée à des vérités solidement établies d'un autre ordre. Ce sera l'affaire de l'apologétique de montrer l'harmonie de la vérité religieuse avec la vérité scientifique.

une dans l'introduction de son troisième volume[1]. Comme toutefois, pour la bien comprendre, il est nécessaire de connaître l'ensemble du système dogmatique *Ritschlien,* nous préférons l'examiner après avoir exposé le système lui-même. Il nous reste cependant une question propédeutique à examiner avant d'entrer en matière : Qu'est-ce que la dogmatique et quelle est sa méthode d'après le professeur de Gœttingue ?

La théologie systématique a pour objet la connaissance du christianisme ; c'est là une opinion admise pour tous les théologiens, mais ceux-ci diffèrent sur la manière d'arriver à cette connaissance, sur la méthode de la dogmatique. Selon les uns, — Schleiermacher et Rothe, pour ne nommer que les principaux, — la dogmatique est une discipline historique, qui a pour contenu l'*exposition scientifique de la doctrine en vigueur dans une Eglise à une époque donnée.* La dogmatique, à ce point de vue, dépend étroitement de la conception dogmatique régnant dans l'Eglise. Ritschl repousse une pareille notion de la dogmatique : « se soumettre de prime abord et sans question préalable à la norme de la doctrine ecclésiastique ou de l'histoire des dogmes, c'est pour la dogmatique, pense-t-il, abdiquer son titre de science indépendante. »

Selon d'autres théologiens, Hofmann et Lipsius, par exemple, la dogmatique est l'expression de la foi et des expériences individuelles du chrétien. « La théologie systématique, dit Hofmann, est l'expression scientifique du rapport personnel du chrétien avec Dieu ; le théologien est, en sa qualité de chrétien, la matière même de la science dogmatique. » Lipsius est à peu près du même avis : « Si toute recherche scientifique, dit-il, a sa matière donnée dans l'expérience, l'étude des faits de la vie spirituelle, parmi lesquels il faut ranger indubitablement la foi religieuse, devra s'occuper des expériences spirituelles internes. Nous devons donc, dans la dogmatique, partir des faits internes de la vie religieuse, qui forment le contenu particulier de la vie chrétienne et évangélique. » Ritschl objecte qu'en prenant pour matière de la théologie systématique la conscience religieuse subjective du théologien, celui-ci ne peut arriver à

[1] Page 13.

connaître et à faire connaître le christianisme en général. Or, « c'est là le caractère propre de l'exposition *théologique* du christianisme, dans sa différence avec l'exposition poétique ou oratoire. »

Lipsius croit échapper à cette objection et à ce défaut, en prenant pour base de sa dogmatique les expériences religieuses communes en une certaine mesure à tous les chrétiens. Mais il faut encore avoir préalablement déterminé à quel trait on peut reconnaître les expériences chrétiennes proprement dites, et pourquoi certaines expériences religieuses sont considérées comme des expériences chrétiennes par ceux qui les font. En d'autres termes, il faut avoir établi d'abord ce qu'est le christianisme pour pouvoir appliquer l'épithète de chrétien à des faits spirituels quelconques. Puis, si l'on admet qne c'est l'ensemble complexe des expériences chrétiennes communes qui est l'objet de la connaissance dogmatique, on se demande comment le théologien pourra se représenter clairement et complètement toutes les expériences religieuses possibles. Pour pouvoir embrasser et décrire toute la sphère des expériences chrétiennes, l'observation de son seul moi est évidemment insuffisante, même l'observation d'un grand nombre d'individus n'y suffira pas, et cela pour deux raisons : d'abord, parce que les hommes véritablement pieux ne sont pas toujours les plus disposés à exprimer publiquement leurs expériences religieuses, ensuite parce que cette observation fera connaître bien des manifestations maladives et anormales de la piété. En pareil cas, comment faudra-t-il les distinguer d'une saine religiosité ? On peut supposer, presque à coup sûr, que c'est la personnalité religieuse du théologien qui sera la norme d'après laquelle il jugera de la valeur des expériences chrétiennes, norme tout à fait arbitraire et insuffisante. Si l'on ne veut pas d'un pareil critère, il ne restera plus qu'à adapter la méthode d'Hofmann : exposer son christianisme individuel, quitte à revendiquer pour cette exposition une valeur générale, par l'emploi de la preuve scripturaire. Mais alors, il reste à prouver les raisons de l'autorité de cette preuve.

Puisque la tâche reconnue de la théologie dogmatique est la

connaissance et l'exposition scientifique de la religion chrétienne, cette connaissance ne peut, selon Ritschl, être puisée ailleurs que dans l'Ecriture sainte.

Pourquoi dans l'Ecriture sainte seulement ? A cette question, l'ancienne théologie protestante (qui elle aussi prétendait donner une connaissance complète du christianisme, en la puisant dans l'Ecriture sainte) répondait en affirmant, et en essayant de démontrer l'inspiration divine et littérale de la Bible. Cette opinion, dont la simplicité est souvent regrettée par les adversaires de la théologie moderne, n'est pourtant point si simple qu'elle apparaît à première vue. Tout d'abord, comme l'Ecriture ne peut fonder un système doctrinal qu'à la condition d'être interprétée, il s'agissait de fixer une norme d'interprétation. On crut y pourvoir, dans l'Eglise protestante, en disant que l'Ecriture sainte s'expliquait par elle-même. Ce n'était là qu'une phrase, comme le prouvent surabondamment le nombre et la diversité des interprétations données d'après un tel principe. En second lieu, pourquoi attribuer l'inspiration divine aux seuls livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et non aux autres écrits chrétiens ? L'ancienne dogmatique n'a donné aucune réponse à cette question, dont elle s'est, du reste, fort peu occupée. C'est dans notre siècle qu'Hofmann[1] a, le premier, compris que la valeur particulière des écrits de la Bible, en regard des autres documents de la littérature chrétienne, ne pouvait être établie qu'au nom d'une appréciation historique, et qu'elle résulte du fait qu'ils sont un *monument complet du commencement de la chrétienté.*

Ritschl a suivi une méthode analogue pour assigner à la dogmatique l'Ecriture sainte comme sa source et son fondement uniques. Il admet parfaitement que les écrits du Nouveau Testament n'ont pas une autorité exclusive pour l'éducation et l'édification religieuses, et il fait même remarquer qu'au sein de l'Eglise la connaissance religieuse a toujours dépendu bien plutôt de la tradition ecclésiastique que de la lecture de l'Ecriture sainte. L'autorité de celle-ci n'est exclusive que pour la connaissance *théologique* de la religion chré-

[1] *Schriftbeweis*, vol, II, p. 81-93.

tienne, et cela, parce que la connaissance authentique du christianisme ne peut être puisée que dans des documents appartenant à la période fondatrice de l'Eglise et à aucune autre. Serait-ce à dire qu'en général, dans l'histoire de l'humanité, toute puissance spirituelle manifeste complètement et clairement son caractère propre, seulement dans le commencement de son action, qu'elle se *désingularise* et se mélange d'éléments étrangers dans la mesure même où s'accroît son cercle d'action ? Dans l'histoire religieuse, cette remarque n'est vraie, selon Ritschl, que pour les religions à caractère international, à prétentions universelles, telles que le bouddhisme, le christianisme et l'islamisme. Comme, dans ces religions-là, la Société religieuse n'est pas identique à la Société politique, il s'en suit que le caractère spécifique de la première se manifeste avec le plus de force et de précision dans sa période primitive, et plus particulièrement dans la personne et l'œuvre de son fondateur. Pour le christianisme, en vertu même de son caractère de religion de la réconciliation, la période de fondation n'embrasse pas seulement l'œuvre personnelle du Christ, mais aussi l'histoire de la première génération de l'Eglise chrétienne, car c'est dans cette histoire que nous voyons réalisée l'intention réconciliatrice de Jésus-Christ et que nous en saisissons les résultats. Or, ce sont les livres du Nouveau Testament qui sont les documents de cette première période de l'histoire de l'Eglise, et c'est à ce titre qu'ils ont une valeur spéciale et unique.

Mais, demandera-t-on à Ritschl, pourquoi reconnaître comme documents authentiques de l'œuvre et de la pensée de Jésus-Christ, parmi les ouvrages de la littérature chrétienne primitive, les seuls livres du Nouveau Testament, et non pas aussi les documents littéraires datant de l'âge post-apostolique ? Ritschl appuie cette préférence exclusive sur le fait de la divergence indéniable qui sépare la littérature du second siècle des écrits du Nouveau Testament. Cette divergence consiste essentiellement en ce que les écrivains postérieurs au siècle apostolique sont incapables de concevoir avec justesse les idées fondamentales de l'Ancien Testament, idées qui sont à la

base de la pensée et du langage du Christ et de ses apôtres. L'harmonie des conceptions du Nouveau Testament avec celles de l'Ancien, harmonie qui ne se retrouve plus dans les écrits postérieurs, telle est donc pour Ritschl la raison pour laquelle il assigne à la théologie dogmatique les écrits du Nouveau Testament comme matière unique de son travail : la connaissance du christianisme puisée dans ses sources primitives.

Les motifs pour lesquels Ritschl assigne au Nouveau Testament une prééminence spécifique entre tous les autres produits de la littérature chrétienne primitive, sont ainsi tirés d'une étude comparée de la théologie biblique et de l'histoire des dogmes. Cette étude nécessitant un travail considérable, le critère choisi par Ritschl, pour motiver sa préfèrence exclusive pour les écrits du Nouveau Testament, pourra paraître bien peu pratique en regard d'une théorie quelconque de l'inspiration. A cette objection Ritschl répond qu'une théorie de l'inspiration est à elle seule insuffisante, car il faut encore établir un critère servant à faire reconnaître les livres inspirés, expliquant en particulier pourquoi les Livres du Nouveau Testament doivent être regardés comme inspirés. Un pareil critère ne sera jamais qu'un critère historique. Or, si l'on admet celui de Ritschl, comme caractérisant les écrits du Nouveau Testament dans leur différence d'avec ceux de l'époque post-apostolique, et comme leur conférant une valeur spéciale pour la connaissance du christianisme, alors il vaut mieux renoncer à toute théorie de l'inspiration, attendu que la démonstration de celle-ci présentera toujours d'immenses difficultés. Ainsi donc, d'après Ritschl, la théologie dogmatique, dont la tâche est d'exposer, sous une forme systématique et positive, le contenu de la religion chrétienne, doit tirer ce contenu des écrits du Nouveau Testament et d'aucune autre source.

Mais il ne suffit point d'assigner comme source à la dogmatique l'Ecriture sainte, il faut encore interpréter celle-ci. Quel sera, pour le théologien protestant, la norme d'interprétation? Le théologien interprétera la Bible, comme un philologue interprète l'Iliade ou l'Odyssée, sans parti-pris et en s'entourant de tous les secours possibles. Il devra posséder les notions

grammaticales et lexicologiques nécessaires pour bien comprendre le texte original de la Bible, avoir une connaissance exacte des circonstances historiques dans lesquelles sont nés les écrits du Nouveau Testament, en particulier de leurs relations avec les livres de l'Ancien Testament et avec la religion juive ; il devra en un mot, s'entourer de toutes les ressources nécessaires pour une bonne exégèse, sans pouvoir prétendre, il va sans dire, à une interprétation infaillible. Bref, à la base de la dogmatique doit se trouver une *théologie biblique*, aussi complète et aussi scientifique que possible, laquelle n'est au fond pas autre chose que l'Ecriture sainte interprétée par elle-même [1].

Si la théologie biblique est à la base de la dogmatique, il s'en faut cependant de beaucoup que ces deux disciplines soient identiques dans leur forme et dans leur contenu. La théologie biblique présente divers groupes d'idées religieuses (*eine Reihe religiœser Gedankenkreise*). Parmi ces groupes il en faut distinguer un premier, celui de Jésus-Christ, le fondateur de l'Eglise chrétienne, dont le point de vue se distingue nettement de celui des membres de l'Eglise. C'est en effet une erreur de considérer Jésus-Christ et les apôtres comme deux autorités doctrinales ne présentant que des différences quantitatives, tout comme c'en est une autre que de placer les apôtres et les autres écrivains du Nouveau Testament absolument au-dessus de l'Eglise chrétienne. Les premiers disciples du Christ n'ont pas été autre chose que la première communauté chrétienne ; c'est pour cette raison qu'ils ont été destinés à répandre l'Evangile, et c'est à ce titre, purement historique, que leurs écrits ont une importance toute spéciale. C'est égale-

[1] D'après cette théorie, le Nouveau Testament seul peut être envisagé comme le livre sacré de l'Eglise chrétienne, comme possédant une autorité normative. L'Ancien Testament n'a qu'une valeur théologique, en ce sens que l'intelligence de son contenu est indispensable pour l'exacte compréhension des écrits du Nouveau Testament. En mettant ainsi en relief l'importance historique de l'Ancien Testament, Ritschl corrige heureusement Schleiermacher, tout en étant d'accord avec lui sur ce point essentiel : le Nouveau Testament seul forme le canon des saintes Ecritures pour l'Eglise chrétienne.

ment la raison pour laquelle les épîtres et les évangiles diffèrent non seulement en degré d'autorité, mais en genre. L'ensemble d'idées et de faits qui constituent le christianisme y sont envisagés d'un point de vue opposé : dans les évangiles, du point de vue du fondateur de l'Eglise chrétienne ; dans les épitres, du point de vue des disciples, en tant que membres de l'Eglise fondée. Dans un second groupe, comprenant les auteurs d'épîtres, il faut distinguer aussi diverses subdivisions, divers cercles d'idées, tels, par exemple, que celui de Paul, de Jean, de Jacques, etc.

Si la tâche de la théologie dogmatique est d'exposer, sous une forme systématique, les vérités chrétiennes, il s'agit d'abord d'arriver à une définition juste et précise de ces dernières, puis de les disposer dans leur enchaînement naturel. A cet effet, il faudra, en premier lieu, opérer la synthèse théologique des divers groupes et ordres d'idées religieuses, mis au jour par la théologie biblique. Cette synthèse ne pourra être véritable qu'à la condition, pour le dogmaticien, de prendre pour point de départ et pour matière de la dogmatique la foi de l'Eglise chrétienne. Ce n'est, en effet, que dans la foi de l'Eglise que se manifeste toute la réalité historique de l'influence exercée par Jésus-Christ. Ce sera donc plutôt dans les épîtres que dans les évangiles que le dogmaticien devra puiser la matière de son travail. Les évangiles ne lui sont indispensables que parce qu'ils nous font mieux connaître l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, objet de la foi de l'Eglise. S'il y a, dans les notions fournies par la théologie biblique, des divergences irréductibles entre les auteurs du Nouveau Testament (Ritschl n'en signale que dans la doctrine de l'*ordo salutis*), le théologien devra, dans ces cas-là, rester autant que possible sous l'influence du type d'enseignement de son Eglise. Sur les questions dogmatiques imparfaitement élucidées ou laissées de côté par le Nouveau Testament, le dogmaticien sera libre dans le choix de ses idées, pour autant qu'on n'en pourra pas démontrer l'erreur au point de vue biblique.

La philosophie a aussi un rôle à jouer dans la dogmatique, rôle purement formel, si l'on veut, mais qui ne laisse pas

d'avoir son importance. Le théologien a besoin d'une théorie de la connaissance, pour délimiter les objets de la connaissance et fixer en conséquence la formule de ses propositions dogmatiques. Celles-ci, comme toutes les définitions, sont soumises aux règles de la logique ; de même, leur disposition et leur enchaînement systématiques. Enfin, comme la théologie traite de phénomènes de la vie spirituelle, elle a besoin, pour ordonner et classer les idées qui s'y rapportent, d'une psychologie. Ainsi, la théologie biblique fournit les matériaux nécessaires à la construction d'une dogmatique, et la philosophie fournit les règles métaphysiques, logiques et psychologiques qui président à cette construction.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS[1]

C. CONCLUSION.

a) *Résumé.*

Commençons par résumer ce que nous avons cherché à établir au sujet du sabbat et de la semaine chez les Chaldéens :

1° Ils ont eu des jours religieusement consacrés au repos le 7, le 14, le 21, le 28 de chaque mois.

2° Le sabbat chaldéen n'était pas un jour triste, sinistre, *dies ater*.

3° Le culte de la divinité lunaire n'a point été le grand facteur de l'institution.

4° Le sabbat chaldéen suppose l'existence de la semaine chaldéenne.

5° Cette semaine n'était pas indépendante du mois chaldéen, au contraire elle en dépendait, et elle ne pouvait en conséquence arriver à son plein développement.

6° La semaine chaldéenne n'était pas cependant strictement lunaire : elle était semi-lunaire et semi-sabbatique.

7° Le sabbat chaldéen avait lieu à la fin d'une semaine exacte ou approximative.

[1] Voir les livraisons de mars, mai et juillet, p. 136, 245 et 403.

8° Les Chaldéens avaient donc la semaine et le sabbat hebdomadaire, mais ils n'avaient pleinement ni l'un ni l'autre.

9° Il faut distinguer entre l'existence même de la semaine et le caractère astrologique que cette institution a pu revêtir plus ou moins.

10° L'institution même de la semaine en Chaldée paraît un fait devenu certain, mais il n'en est pas précisément de même de la semaine astrologique.

11° Il nous semble au moins probable que les Chaldéens ont rattaché en quelque manière les jours de la semaine aux 7 dieux planétaires.

12° Nous serions disposé à croire que lorsque la semaine a pris en Chaldée une signification astrologique, ces différents jours ont étété désignés d'abord suivant la série des 7 planètes rangées par ordre de grandeur d'orbite.

13° L'ordre planétaire de la semaine qui a prévalu en Chaldée, paraît s'expliquer assez naturellement par une combinaison de l'ordre par grandeur d'orbite et de l'ordre hiérarchique des grands dieux de l'Olympe chaldéen.

14° La semaine planétaire des Chaldéens est moins ancienne chez eux que l'institution même de la semaine.

b) *Origine de la semaine et du sabbat chaldéens.*

On a rapporté cette origine aux diverses phases de la lune et au culte de la divinité lunaire, — aux 7 planètes et au culte de leurs dieux, en particulier au culte de Saturne. — Récemment Lotz a émis avec beaucoup de réserve une nouvelle hypothèse, d'après laquelle la cause cherchée serait surtout l'importance du nombre 6 dans la vie ordinaire des Babyloniens, mais aussi la sainteté du chiffre 7 (p. 62..., 110...).

Reprenons plus ou moins brièvement ces différentes opinions, dont quelques-unes ont déjà revendiqué notre attention.

α) *Les phases et le culte de la lune.* — Nous avons déjà parlé de cette opinion (p. 414..), et nous n'y reviendrons pas.

β) *Les 7 planètes et leur culte.* — Nous avons vu (p. 418..) que telle était l'opinion du père Acosta citée par A. de Hum-

boldt avec adhésion dans ses *Vues des Cordillières*, puis omise dans le *Cosmos* (III, p. 691), lors même que l'occasion de la reproduire se présentait.

La même opinion a été émise tout récemment par l'évêque de Carlisle dans la *Contemporary Review* (oct. 1886, p. 526). Il commence son article sur la semaine de 7 jours en parlant des chiffres les plus chers à l'antiquité : 10, 12, 7 ; et s'il voit l'origine de cette faveur pour le chiffre 10 dans le nombre des doigts de la main ; pour le chiffre 12, dans son extrême commodité résultant de la grande facilité avec laquelle il peut être divisé (par 2, 3, 4, 6), il explique l'importance du chiffre 7 surtout par les 7 planètes, visibles à l'œil nu, de bonne heure étudiées par l'astronomie et exploitées par la mythologie,— mais aussi par la considération des phases de la lune.

De Humboldt me semble beaucoup plus dans le vrai quand, dans son *Cosmos* (III, p. 686), peu après avoir dit : « Il n'est pas douteux que les différentes phases de la lune n'aient de bonne heure dû attirer l'attention des peuples chasseurs et pêcheurs, » il s'exprime ainsi : « Au contraire, tout ce qui a trait à l'ordre des planètes et aux distances qui les séparent, ainsi qu'aux noms des heures et des jours, ne peut appartenir qu'à une époque de civilisation beaucoup plus avancée et qui commence à prendre goût aux théories. »

On ne peut guère, en effet, comparer au point de vue de la simplicité de l'observation, l'acte de compter les doigts de la main et celui de constater les 7 planètes. La différence est par trop grande.

Pour cette dernière observation, il faut d'abord distinguer les 5 planètes proprement dites des étoiles fixes, puis rattacher à ces cinq planètes le soleil et la lune, d'un aspect si différent, et cependant grouper en un seul tout les 7 astres.

D'autre part, nous avons déjà indiqué que le rôle qu'ont joué les 7 planètes dans la mythologie, n'apparaît point comme ayant été primitif.

Il y a d'ailleurs, comme nous le verrons, d'autres manières plus satisfaisantes, plus anciennes et plus profondes de se rendre compte de l'importance du chiffre 7.

γ) *Le culte de Saturne.* — Nous avons déjà mentionné et combattu l'opinion d'après laquelle ce culte serait le principe du repos du 7me jour, et nous aurons encore à y revenir à propos des Saturnales et de l'introduction de la semaine planétaire à Rome. Pour le moment, nous n'opposerons qu'une nouvelle observation tirée de ce que nous avons constaté au sujet de la semaine planétaire chaldéenne.

L'ordre planétaire qui semble en Chaldée avoir prévalu pour la semaine est ☾☉♃♀♄♂☿. Or dans cet ordre le 7me jour n'est pas consacré à ♄, mais à ☿.

Il est vrai que cette formule nous a paru avoir été précédée par cette autre, exprimant l'ordre par grandeur d'orbite à partir du plus petit : ☾☿♀☉♂♃♄, d'après laquelle effectivement le 7me jour de la semaine aurait été le jour consacré à Saturne. Mais ce qui prouve que cette coïncidence n'avait pas d'importance, c'est qu'on y avait renoncé, malgré toute l'importance que conservait chez les Chaldéens l'institution du sabbat.

D'autre part, nous avons déjà vu que le sabbat chaldéen n'était pas un *dies ater*, ce qu'il aurait été s'il s'était constitué sous l'invocation de Saturne.

δ) *L'importance du chiffre 6.* — Lotz dit que ce chiffre jouait un grand rôle dans les idées et dans la vie chaldéennes. C'était le chiffre du dieu Raman, celui de la moitié du nombre des grands dieux, surtout la dixième partie du chiffre 60, chiffre fondamental des mesures de longueur, de volume et de poids, etc. On a donc pu être ainsi conduit à prendre l'espace de 6 jours comme mesure des ouvrages, par exemple, pour engager des mercenaires. Les ouvriers ont dû souvent cesser le travail le 7me jour, et, comme ils devaient fréquemment se mettre à l'œuvre en même temps, ils devaient aussi se reposer ensemble un 7me jour. Peu à peu cela a dû devenir une coutume générale recommandée par l'intérêt de tous et appuyée par la sainteté du chiffre 7.

Cette hypothèse est ingénieuse, mais elle me semble inutile et peu solide.

Et d'abord ce n'était pas 6 qui était un chiffre réellement important dans la vie chaldéenne, mais 60, comme 1er multiple

de 10 et de 12, et sous ce rapport il n'y a aucune comparaison à établir entre 6 et 60. « Les Chaldéo-Assyriens, dit Lenormant[1], divisaient invariablement l'unité en 60 parties égales, divisées à leur tour en 60, et ils continuaient à l'infini l'échelle des fractions inférieures, toutes sexagésimales les unes par rapport aux autres. C'était bien là évidemment le résultat d'une combinaison savante et d'une nature toute pratique, destinée à concilier les deux systèmes de division de l'unité qui, depuis qu'il y a des hommes, sont en lutte et se partagent les peuples, le système décimal et le système duodécimal. 60 a en effet pour diviseurs tous les diviseurs de 10 et de 12 et c'est parmi les nombres qu'on pouvait choisir comme dénominateur invariable des fractions, celui qui compte le plus de diviseurs. La numération sexagésimale réglait l'échelle des divisions et des multiples dans le système métrique de Babylone et de Ninive, le plus savant et le mieux organisé de l'antiquité. C'est en effet le seul, jusqu'à notre système métrique français, dont toutes les parties fussent scientifiquement coordonnées. La plupart des mesures chaldéennes passèrent du bassin de l'Euphrate et du Tigre dans les différentes contrées de l'Asie antérieure et même chez les Grecs, mais en s'altérant plus ou moins sur la route et surtout en perdant leur savante coordination. »

En second lieu, Lotz a très bien fait ressortir l'importance qu'avait chez les Chaldéens l'institution du sabbat comme jour du repos. Chez eux, c'est sur le sabbat qu'est mis l'accent, non sur les 6 jours qui le précèdent. Or ce que l'influence du chiffre 6 pourrait le moins expliquer, ce n'est pas le groupement des 6 jours ouvriers, mais précisément le repos du 7me jour.

En troisième lieu, Lotz dit lui-même que le chiffre 7 était beaucoup plus en honneur chez les Babyloniens que chez tous les autres peuples de l'antiquité, à l'exception des Israélites. Or

[1] *Manuel d'hisoire ancienne de l'Orient*, 3me édition, II, p. 177. — Comp. Perrot, *Chaldée*, p. 800 : « Voilà plus de 40 ans que Bœckh l'a démontré et après lui Brandis : toutes les mesures de longueur, de poids, de capacité, dont les anciens se sont servis, doivent être rapportées à une même échelle ; ce qu'on retrouve en Phénicie, en Palestine et en Perse, comme à Athènes et à Rome, c'est toujours et partout le système sexagésimal des Babyloniens. »

cette considération extrême dont jouissait le nombre 7, jointe à l'influence concurrente du fait des 4 phases de la lune, nous paraît suffisante pour expliquer soit la semaine chaldéenne comme ensemble de 7 jours, soit le sabbat chaldéen comme solennisation du 7me jour. Pourquoi donc recourir encore à l'influence si problématique du chiffre 6 ?

ε) *L'importance du chiffre* 7. — Cette importance a été démontrée non seulement par Lotz (p. 25), mais aussi par Schrader[1].

« Rien ne prouve plus clairement, dit-il, combien la sainteté du chiffre 7 était enracinée dans le Babylonisme non sémitique et antérieur à l'influence sémitique que cette ancienne littérature babylonienne et en particulier ses hymnes, qui nous sont parvenus à la fois dans l'idiome primitif sumérien-accadien et dans leur traduction assyro-sémitique. Il y a sept esprits, dont l'origine est dans la profondeur, qui ne connaissent ni ordre, ni mœurs, et n'exaucent ni prières, ni désirs[2]. La femme qui, à côté d'un malade, conjure les mauvais esprits, doit faire le nœud magique 7 fois et de nouveau 7 fois[3]. Le serpent mythique mentionné dans les hymnes a 7 têtes[4]. Le chiffre 7 apparaît clairement aussi dans les représentations figurées. Déjà la représentation purement naturelle du palmier montre 7 palmes dans la couronne ou ailleurs[5]. Mais c'est surtout l'arbre sacré dont les rameaux et les feuilles sont dominés dans leurs nombres en première ligne par le chiffre 7. On le voit déjà dans la forme la plus ancienne de cet arbre, telle qu'elle se trouve sur le cylindre babylonien archaïque, que Smith a fait connaître et où apparaît un arbre avec 4 rameaux d'un côté et 3 de l'autre[6]. Il en est de même des formes postérieures purement idéales

[1] *Keilinschriften*, p. 21.

[2] Schrader renvoie à son ouvrage *Die Höllenfahrt der Istar*, Giessen, 1874, p. 110.

[3] Ibid., p. 118. Comp. Lenormant, *Magie chez les Chaldéens*, p. 38.

[4] II, R. 19, 13, 14.

[5] Layard, *Ninive et Babylone*, VIII, B. Cylindre babylonien dans la *Berliner Monatschrift*, 1881, mai, Tafel N° 4.

[6] *Berliner Monatsschrift*, 1881, Mai, Tafel N° 5. Voir aussi Perrot, *Chaldée*, p. 97.

(rein shematischen), jusqu'à celle qui apparaît dans les monuments assyriens : le chiffre 7 s'y manifeste de différentes manières, dans le nombre des rameaux ou dans les feuilles de la corolle (Blüthenkelche) ou dans les feuilles de la couronne (Krone) ou dans plusieurs de celles-ci. Quelquefois le chiffre 10 est à côté. »

Comme nous l'avons vu (p. 450, note 2), selon Lenormant, la formation de la semaine découle de la notion du caractère sacré du nombre 7, et cette notion remonte chez les Chaldéo-Babyloniens à la plus haute antiquité.

Mais d'où venait donc chez les Chaldéens cette idée de la sainteté du chiffre 7 ?

Nous avons dit abondamment qu'elle ne pouvait venir du nombre des planètes.

Nous ne pouvons pas non plus admettre qu'elle provînt purement et simplement de la division du mois synodique en 4 parties de 7 jours chacune, comme le veulent Knobel et d'autres [1].

Venait-elle d'un sens mystique ou symbolique du chiffre 7 envisagé simplement en lui-même, sens qui apparaît si fréquemment dans l'antiquité et qui implique toujours l'idée d'un certain caractère divin ? Nous aurions bien de la peine à croire à la réalité primitive de cette abstraction quand nous pensons aux temps reculés où nous fait remonter l'idée de la sainteté de ce nombre et à l'immense sphère de populations très diverses. dans lesquelles nous retrouvons cette idée. Nous sommes bien plus porté à y reconnaître avant tout, comme le font Zöckler, Baehr, Schubert, Kurtz, Delitzsch, une trace d'une tradition primitive an sujet de la création, mais sans toutefois exclure le caractère symbolique du chiffre. Nous aurons à revenir, à un point de vue général, sur cette double question. Pour le moment nous n'avons à nous occuper que de la Chaldée.

Peut-on trouver dans ses traditions quelque rapport entre la sainteté qu'elles attribuent au chiffre 7 et leurs données

[1] D'après Zöckler, *Real Encykl.*, 1 A., XIV, p. 354.

cosmogoniques, à plusieurs égards, si remarquables? Telle est la question que nous devons aborder.

Lotz prétend qu'on ne trouve aucun rapport. Dans une note d'un haut intérêt (p. 98), il compare la cosmogonie babylonienne et la cosmogonie biblique, et il consigne les résultats suivants :

Les deux cosmogonies se ressemblent assez pour qu'on ne puisse méconnaître entre elles un lien étroit de parenté ; mais d'autre part, elles sont trop différentes pour que l'une puisse provenir de l'autre. Il est incroyable que l'auteur du premier chapitre de la Genèse ait revisé et corrigé aussi parfaitement la tradition babylonienne, et que ce premier chapitre ne soit qu'un extrait de cette tradition accommodé au monothéisme.

Dans les deux traditions, on voit le monde, d'abord informe chaos, être formé et achevé par une série d'actes divins et passer ainsi par différents degrés jusqu'au degré suprême de la création de l'homme.

Dans les deux, même disposition générale et grande ressemblance dans plusieurs détails.

Dans les deux, le chaos est semblablement décrit (*ti amtu* = תְּהוֹם).

Mêmes paroles, à propos de la création des astres, pour la description des temps qu'ils sont destinés à déterminer.

A l'énumération hébraïque (v. 24) : « du bétail, des reptiles et des animaux terrestres » (בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ־אֶרֶץ), correspond l'expression babylonienne : « le bétail des champs, les bêtes des champs, les reptiles des champs » (*bul seri umam seri u nammassi seri :* pecus campi, ferae campi, reptilia campi).

En outre, on trouve deux fois dans la narration babylonienne le verbe *ubassim*(*û*), « il a bien fait (ils ont bien fait), » ce qui est en analogie avec la déclaration biblique : « Dieu vit que cela était bon » (v. 10, 12, 18, 21, 25. V. 31 : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon » [1]).

Ces ressemblances ne sont point du tout de nature à con-

[1] Comp. Schrader, *Keilinschriften*, p. 18.

traindre d'admettre que la narration biblique ait été écrite en imitation de la narration babylonienne.

Lotz signale, par contre, comme données appartenant en propre à la narration biblique.

1° (v. 2.) « L'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux »; — 2° la création opérée par la parole divine; — 3° la distinction des 7 jours; — 4° Dieu donnant des noms à la lumière, aux ténèbres, à l'étendue, etc.; — 5° Dieu déclarant lui-même que ses œuvres étaient bonnes.

Lotz ne voit donc dans les traditions chaldéennes aucune trace ni de la création en 6 jours, ni du repos de Dieu le 7me jour.

Mais d'abord, il admet cependant que dans ces traditions comme dans le récit génésiaque, le monde, d'abord informe chaos, a été formé par une série d'actes divins aboutissant au degré suprême de la création de l'homme.

En second lieu, il ne paraît pas tenir suffisamment compte du caractère extrêmement fragmentaire de la connaissance que nous avons de la grande narration cosmogonique en plusieurs tablettes, retrouvée par G. Smith, car c'est d'elle dont il est surtout question.

Ce caractère ressort avec une grande évidence des pages 494-505 du premier volume des *Origines de l'histoire*, par Lenormant, où l'on trouve : 1° un fragment du début de la 1re tablette; 2° un « fragment appartenant probablement à la 3me tablette »; 3° un « fragment appartenant probablement à la 4me tablette »; 4° un « fragment de la 5me tablette »; 5° un « fragment du début d'une tablette, probablement la 7me »[1].

Pour les fragments 2 et 3, Lenormant dit qu'il en est réduit à reproduire la traduction de G. Smith. Il n'a pu la vérifier sur le texte, qui n'a même pu être retrouvé au Musée britannique, Smith n'en ayant pas indiqué les cotes.

Fox Talbot avait cru trouver dans le fragment de la 5me tablette quelques mots qu'il avait ainsi traduits : « Le 7me jour,

[1] Comp. *Chaldäische Genesis*, p. 61-82. Voir aussi dans Ledrain, *Histoire d'Israël*, première partie, dans un appendice, les p. 411-414, où a été communiquée la traduction française faite par Oppert de deux des fragments.

il institua un jour de fête [1]. » Mais Oppert et Lenormant ne voient là qu'une description d'une phase de la lune et traduisent, l'un : « Le 7me jour, se remplira le disque de gauche à droite ; » l'autre : « Dans le 7me jour, le disque, tu seras en train de te remplir. » De même, déjà Smith [2].

Quant à la 7me tablette, qui pourrait être pour nous la plus intéressante, il y a de très grandes lacunes dans les dix versets qui ont été traduits, et Lenormant dit que « les débris des 4 versets suivants sont trop mutilés pour qu'on en tire quelque chose de certain et de suivi. »

Il nous semble donc que si l'on ne peut trouver actuellement dans cette grande cosmogonie babylonienne aucune trace positive de la mention des 7 jours, toutefois on ne saurait en conclure que cette mention en fût absente. Elle pourrait en tout cas être rattachée à la distinction d'actes créateurs successifs.

Plusieurs considérations peuvent encore être alléguées comme rendant cette mention possible, si ce n'est même probable.

Et d'abord : *a*) le rôle si important que joue le chiffre 7 dans la tradition babylonienne du déluge [3], tradition qui nous a été presque complètement transmise [4], forme avec la grande cosmogonie babylonienne un même ensemble et, comme elle, présente un parallélisme si remarquable avec les données bibliques.

b) Le rôle non moins important qui est attribué au même chiffre 7 dans la théogonie des Chaldéens si intimement liée à leur cosmogonie.

Nous avons déjà vu (p. 415) qu'au-dessous du dieu suprême Ilou ou Assour figure une première triade composée de Anou, Bel, Ao ou In ou Héa, puis une seconde triade composée de Samas, Sin, Raman ou Vul, ce qui constitue 7 dieux supérieurs.

[1] Ledrain, *Histoire d'Israël*, 1, p. 413, 414.
[2] *Chaldäische Genesis*, p. 68.
[3] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, p. 159.
[4] Lenormant, *Origines*, 1, p. 391, 392.

« La donnée fondamentale des constructions cosmogoniques et théogoniques de la Chaldée, dit Lenormant[1], peut se résumer de la manière suivante :

Un premier principe matériel et encore confus, qui préexiste à tout et n'a jamais eu de commencement ; tantôt on envisage ce premier principe comme unique et renfermant en lui les deux sexes, avec la notion de maternité qui prédomine ; tantôt on le présente comme une dualité de mâle et de femelle, où le féminin a reproduit le masculin, qui réagit ensuite sur lui ; enfin, dans d'autres cas, on distingue dans l'existence de ce premier principe, double de son essence, une série d'évolutions représentées par une succession de couples pareils entre eux et toujours solitaires, qui émanent les uns des autres.

De là, quand l'univers se détermine sous sa forme ordonnée, sortent 3 triades parallèles de dieux cosmiques, composées chacune de père, mère et fils, à l'imitation des familles humaines.

1° Anu et Anatu, ont pour fils tantôt Ischu, tantôt Rammanu; la première donnée prédomine aux époques les plus anciennes, mais plus tard Ischu perd son importance ancienne...

2° Belu et Beltu, avec pour fils Schinu...

3° Ea et Darkina, avec pour fils Maruduku.

Ces 3 premières triades cosmiques correspondent aux 3 divisions du monde, le ciel, la terre et l'Océan, qui environne celle-ci. Elles servent de types aux triades des religions locales, qui... se composent souvent de dieux qui dans le système général tiennent un rang inférieur...

Ceci se reflète dans la hiérarchie officielle des rangs des dieux comme préposés aux diverses parties du gouvernement du monde. Là nous avons d'abord un dieu suprême et unique, qui est Asschur en Assyrie, et à Babylone, Ilu... Au-dessous, s'étagent 3 groupes composés chacun de 3 divinités :

1° La triplicité cosmique de Anu, Belu et Ea ;

2° La triplicité féminine des déesses qui leur correspondent comme épouses, Anatu, Beltu et Davkina...

3° Triplicité, plus localisée que la première dans des corps matériels de la nature, de Schinu, Schamschu et Rammanu. »

Ea) et, en tenant compte du dieu suprême Ilou ou Assour,

Faisons maintenant rentrer cette 2me triplicité (la triplicité féminine) dans la 1re (la triplicité cosmique de Anu, Belu et nous retrouvons bien notre chiffre 7.

Nous le retrouvons aussi dans le commencement de la citation, où il est parlé du premier principe, puis de 3 tria-

[1] Lenormant, *Origines*, p. 525.

des parallèles, mais si nous supprimons le fils dans chacune d'elles.

Dans les fragments de la grande cosmogonie elle-même nous retrouvons les commencements de la même heptade. Car au début de la 1re tablette, il est parlé d'abord de l'abîme (*apsu*) et du chaos de la mer (*mummu-tiamat*), puis des grands dieux, et d'abord de Lou'hmou et La'hamu, puis de Asschour et Kischar. La suite manque[1]. Or dans la cosmogonie chaldéenne transmise par Damascius[2], il est question successivement de Tavthé (= Tiamat) et Apason (= Apsu), de Moymis (= Mummu), qui est, selon Lenormant, le monde intelligible, issu des deux principes, — puis de Dachè et Dachos ou Lachmê et Lachmos (= La'hamu et Lu'hmu), — puis de Kissarâ (= Kischar) et Assôros (= Aschur = Schar), — de qui naissent Anos (= Ana = Anu), Illinos (corrigez : Illimos = Elim = Bel) et Aos (= Ea), — et cette dernière triade jointe aux 2 couples qui précèdent, forment bien une heptade.

Une troisième considération, que je pourrais aussi ranger sous une rubrique *c*), est tirée d'une découverte faite par Oppert, comme il l'appelait, et relative aux anciennes périodes préhistoriques et historiques de l'histoire du monde suivant les Babyloniens. Voici en résumé comment s'est exprimé l'illustre assyriologue dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1877, p. 237[3].

« La chronologie des Babyloniens et celle de la Genèse se divisent en trois parties : I. Temps de la création. II. Epoque antédiluvienne. III. Epoque postdiluvienne.

I. Temps de la création. Les Chaldéens comptaient, depuis le commencement du monde à Alexandre, 215 myriades d'années ; depuis le premier homme, à la même époque, 47 myriades ; donc pour la création 1 680 000 ans ou 168 myriades d'années.

La Bible compte 7 jours ou 168 heures.

Les Chaldéens comptaient donc 10 000 ans, où la Bible n'admet qu'une heure.

[1] Lenormant, *Origines*, I, p. 495.

[2] Damasc. De prim. princip., 125, p. 384, édition Kopp, D'après Lenormant, *Origines*, I, p. 493.

[3] Oppert a publié à part cette étude sous ce titre : *La chronologie de la Genèse*, Paris 1878. Mais la brochure est épuisée.

II. Epoque antédiluvienne. Les Chaldéens admettaient depuis la création de l'homme au déluge, 432 000 ans.

La Bible, texte hébreu, suivi par la Vulgate, seul texte originaire et non falsifié, 1656 ans :

Les chiffres 432 000 et 1656 ont un diviseur commun, 72 ; ils sont dans la proportion de 6000 à 23. Mais 23 ans font juste 8400 jours, 1200 semaines.

Les Chaldéens admettaient donc 5 ans, 60 mois ou un *sosse* de mois ou un *lustre*, quand la Bible ne compte qu'une semaine...

Donc les Chaldéens substituaient des lustres aux semaines bibliques.

III. Temps postidiluviens jusqu'aux temps chronologiques... Les Chaldéens comptaient donc par sosses à 60 ans, où la Bible n'admet qu'un an.

Récapitulation. Les chiffres bibliques se trouvent donc vérifiés par les données chaldéennes, seulement les unités temporaires sont différentes.

Chaldée.	Bible.
Création :	
168 myriades d'années	168 heures.
Temps avant le déluge.	
18,720 lustres	24,000 semaines.
21,600 »	21,600 »
46,080 »	40,809 »
86,400 »	86,409 »
Temps après le déluge.	
292 sosses	292 ans.
361 »	361 »
653 »	653 »

Dans l'article Chaldée de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (III, p. 12), après avoir dit : « La création (selon les Chaldéens) comprend, comme dans la Bible, celle des grands corps célestes,... des végétations et des êtres animés, » Oppert s'exprime ainsi :

« La semaine créatrice de la Bible était représentée par 168 myriades d'années (1 680 000) ; chacune des 168 heures de la semaine biblique correspondait à une myriade d'années, chaque jour à 240 000 ans. Il semble avéré que les derniers 240 000 ans de cette période constituent un terme d'arrêt ; l'homme étant déjà créé le 6me jour, voilà pourquoi l'on compte du pre-

mier homme aux temps historiques, soit 47 ou 48, soit 71 ou 72 myriades d'années, selon qu'on y comprend ou non le dernier jour de la création. »

Ainsi, d'après Oppert, selon les Babyloniens, il y aurait eu lors de la création une semaine de 7 jours, chaque jour étant de 240 000 ans; chaque heure, d'une myriade d'années; l'homme aurait été créé le 6me jour et le 7me aurait été un temps d'arrêt, un vrai sabbat du Créateur.

Evidemment nous ne saurions ici apprécier à fond cette théorie, pas plus que nous ne pouvions entrer dans tous ses développements. Mais le nom d'Oppert est déjà une grande recommandation, et, à défaut d'une appréciation personnelle, nous pouvons citer celle d'un autre savant, d'une compétence rare, je veux parler de Fr. Lenormant.

« Dans un travail infiniment ingénieux, je dirais presque trop ingénieux, dit-il [1], M. Oppert s'est efforcé d'établir que « le chiffre de 1656 ans, à savoir le chiffre conservé par le texte hébreu pour l'intervalle entre la création d'Adam et le déluge, » dérive de celui de la tradition chaldéenne, tel que le donne Bérose, et qu'on l'a obtenu en mettant une semaine là où les Chaldéo-Babyloniens comptaient 5 ans. En effet, remarque l'éminent assyriologue, « les deux nombres 432 000 et 1656, divisibles par 72 sont comme 6000 à 23. Mais 23 ans sont 8400 jours ou 1200 semaines [2]. Donc 6000 ans équivalent à 1200 semaines; donc un lustre, 5 ans, 60 mois (ou un sosse de mois) équivaut à une semaine biblique. » — La concordance est des plus séduisantes, et pourtant à la réflexion un doute s'élève à l'esprit. Ces calculs de semaines ont en effet pour base l'année tropique de 365 jours 1/4 [1], et ils ne seraient plus exacts si l'on employait l'année lunaire de 354 jours, la seule dont on trouve la trace dans les livres bibliques, ou l'année chaldéo-babylonienne de 360. La première donnerait pour 23 ans 8142 jours ou 1163 semaines [2], et pour 1656 ans, 83 746 semaines [3]; la seconde, pour 23 ans, 8280 jours ou 1182 semaines [4], et pour 1656 ans, 85 165 semaines [5]. »

D'après Lenormant, l'année lunaire donnerait donc pour 23 ans 8142 jours ou 1163 semaines, au lieu de 8400 jours ou 1200

[1] *Origines de l'histoire*, I, p. 276.

[2] « Exactement 8400,57 jours ou 1200,08 semaines avec l'année astronomique réelle, — 8400,75 jours ou 1200,10 semaines avec l'année tropique de 365 jours 1/4, la seule à la connaissance de laquelle se soient élevés les anciens. » (Lenormant.)

semaines (différence en moins : 258 jours ou 37 semaines), — et pour 1656 ans, 83 746 semaines, au lieu de 86 400 (différence : 2654).

D'autre part, l'année chaldéo-babylonienne donnerait pour 23 ans 8280 jours ou 1182 semaines, au lieu de 8400 jours ou 1200 semaines (différence en moins : 120 jours ou 18 semaines), — et pour 1656 ans, 85 165 semaines, au lieu 86 400 (différence : 1235).

Les différences sont sensiblement moins fortes pour l'année chaldéo-babylonienne que pour l'année lunaire, à savoir 18 semaines, au lieu de 37, pour 23 ans ; 1235 semaines, au lieu de 2654, pour 1656 années ; — et pour notre part, il nous semble que c'est l'année chaldéo-babylonienne qui doit être prise en considération, plutôt que l'année lunaire.

En définitive, la constatation faite par Oppert est non seulement fort ingénieuse, mais encore fort curieuse ; et, lors même que par la comparaison des deux chronologies, on devrait, et ce nous semble, avec raison, renoncer à la considération de l'année tropique et par là même à une correspondance dont l'exactitude serait vraiment surprenante, les différences ne seraient pas assez fortes pour empêcher de reconnaître entre les deux chronologies une ressemblance significative.

Ces différences elles-mêmes auraient leur intérêt, en faisant

Quant à l'année tropique, elle est ainsi caractérisée dans le Dictionnaire de Littré : « Année tropique, intervalle de temps compris entre 2 passages successifs du centre du soleil à l'équinoxe de printemps ; cette année diffère de l'année sidérale à cause du déplacement de l'équinoxe de printemps, dû à la précession des équinoxes et à la nutation ; elle est de 365 jours, 5 heures, 48′, 47″, et ainsi plus courte de 24′, 8″ que l'année sidérale. L'année déterminée par les équinoxes s'appelle tropique, parce qu'anciennement on l'avait conclue du retour du soleil à un même tropique. Delambre, *Abrégé astronomique*, leçon I. »

[1] « Le chiffre absolument précis, pour 1656 ans, serait 86 407 semaines et 5 jours. Mais dans un calcul de ce genre, il serait tout naturel de le voir ramené au nombre rond de 86 400. »

[2] « Exactement 1163 semaines et 1 jour. »

[3] « Exactement 83 746 semaines et 2 jours. »

[4] « Exactement 1182 semaines et 6 jours. »

[5] « Exactement 85 165 semaines et 5 jours. »

ressortir que la donnée traditionnelle servant de point de départ, n'était pas unique, mais double, qu'il y avait parallèlisme entre deux traditions antiques et apparentées.

Au fond, telle nous parait bien être en tout cas la vérité et nous avons été heureux de voir Lotz proclamer hautement ce point de vue en comparant la cosmogonie babylonienne et le récit génésiaque. Nous ne croyons pas que la tradition hébraïque vienne de la tradition proprement babylonienne, comme à notre époque on n'est que trop enclin à le penser, ni que la tradition babylonienne vienne de la tradition hébraïque, comme des générations antérieures aux nôtres auraient été portées à l'admettre. Assurément les deux traditions ont dû être une à l'origine, c'est-à-dire lorsqu'il n'y avait encore ni Hébreux, ni Babyloniens, ni Sémites, ni Touraniens. Mais elles n'ont pas tardé, même sur les rives de l'Euphrate, à se diversifier plus ou moins et toujours plus : l'une étant plus conservatrice, plus sobre, plus simple, plus conséquente, plus pure, étant aussi merveilleusement et mystérieusement gardée d'en haut; — l'autre, étant plus mobile et plus souple, s'altérant de plus en plus sous de puissantes influences contradictoires, se surchargeant indéfiniment d'éléments étranges et étrangers, abandonnée en quelque sorte à elle-même dans sa course désordonnée, perdant ainsi toujours plus sa simplicité, son unité, sa conséquence, mais cependant ne cessant jamais de porter des traces de ce qu'elle était à l'origine.

Comme nous l'avons vu, on retrouve dans les traditions chaldéennes les institutions primitives du sabbat et de la semaine plus ou moins conservées; on retrouve aussi le chiffre 7 marqué d'un saint caractère, on le retrouve même dans les idées cosmogoniques. Mais le plein développement du sabbat et de la semaine, le souvenir de l'origine cosmogonique du sabbat, de la semaine et de la sainteté du nombre 7, tout cela doit être cherché ailleurs. En Chaldée, il n'y a que des *membra disjecta*, on y chercherait vainement le corps, l'organisme vivant. Mais les *membra disjecta* certainement sont là.

VARIÉTÉS

Si nous ne nous trompons fort, le spiritisme, qu'il ne faut pas confondre avec le spiritualisme, doit nous être venu d'Amérique, à moins qu'on ne préfère dire qu'il a sa source dans cette soif de merveilleux matériel qui n'est jamais tarie dans le cœur même le plus desséché de l'incrédule. Quoi qu'il en soit, c'est surtout en Amérique, disons mieux, en terre anglaise qu'il a prospéré. Il y a quelques années déjà on parlait du nombre fabuleux de partisans qui se chiffraient par millions, tant et si bien qu'un rédacteur prudent de notre connaissance, refusa d'insérer un article où s'étalait complaisamment cette statistique faite pour effrayer ses lecteurs, désireux avant tout de ne pas être troublés dans leur doux repos et de ne pas s'écarter des sentiers battus.

Le phénomène vient d'être tiré au clair et cela en Amérique même. C'est qu'aussi s'il y a dans ce pays-là des hommes fidèles aux sentiers des siècles passés, il se rencontre aussi des esprits hardis. Ceux-ci suivent cette maxime, qu'on donne parfois aux petits enfants et dont les grands pourraient également faire leur profit : quand quelque chose t'effraye, marche résolument au monstre ; c'est le moyen le plus court, le plus sûr de dissiper la crainte.

Un Yankee, donc, il y a quelques années eut l'idée originale, tout à fait américaine, de léguer pas moins de 60 000 dollars (quelque chose comme 300 000 francs, un assez joli denier, par parenthèse, pour une société éminemment positive, dans laquelle on est censé ne connaître que le culte du tout puissant-dollar) à l'université de Pensylvanie. La seule condition affectée à ce legs, c'est que la dite université nommerait une commission chargée de se livrer à une enquête complète, impartiale sur le phénomène du spiritisme. Ainsi fut fait. Il y a trois ans, une commission composée d'éminents *scientistes* (c'est là un néologisme américain, appelé à désigner les hommes qui croient un

peu trop exclusivement à la science et à ses méthodes, comme nous disons piétistes pour désigner les chrétiens qui font trop exclusivement consister la piété dans l'art de réchauffer les doctrines et les pratiques des siècles passés), cette commission composée d'hommes qui ne se faisaient pas remarquer par leur crédulité, s'est donc mise à l'œuvre, elle a invité, dans les différentes parties du pays, les nombreux *médiums* à se présenter devant elle pour être examinés. Mais ces personnages énigmatiques ont généralement montré fort peu de disposition à se soumettre à cette épreuve ; souvent ils ont catégoriquement refusé de se prêter à l'examen. Le rapport de la commission, actuellement sous presse, déclare, « qu'aucun *médium*, mis à l'épreuve, n'a pu résister à une investigation honnête. » La commission affirme dans son rapport qu'un prestidigitateur de profession a accompli en leur présence beaucoup plus de tours merveilleux, avec le crayon et la fameuse ardoise, qu'aucun des médiums, et qu'ensuite il a parfaitement dévoilé le secret du phénomène.

« Nous demandons la permission, dit la commission dans sa conclusion, d'exprimer notre regret de n'avoir pas eu jusqu'à présent la joie de constater un seul fait nouveau. Mais loin de nous laisser arrêter par cette circonstance peu encourageante, nous comptons, moyennant votre permission, poursuivre nos recherches, avec tout le soin que nous pouvons y apporter à l'occasion, avec des esprits aussi sincèrement et complètement ouverts à la conviction que par le passé. »

Le journal auquel ces renseignements sont empruntés, ajoute : « Nous ne sommes nullement surpris des résultats auxquels la commission est parvenue jusqu'à présent. Nous n'avions jamais tenu le *spiritisme* pour autre chose que pour une grossière imposture, par laquelle certaines personnes ridicules se sont laissé égarer. Il y a une espèce de spiritualisme dans lequel nous croyons, mais il est fondé et réglé par la Bible et non sur les *frapperies*, les lettres qui sautillent, les crayons et les ardoises qui écrivent tout seuls. Dieu et non l'esprit des trépassés est la source de ce spiritualisme. »

Voilà donc une religion nouvelle, jeune encore, qui serait déjà sur son déclin, si le matérialisme religieux, et la soif du merveilleux, appelés à se transformer sans cesse, pouvaient jamais mourir. Mais enfin il n'est pas sans intérêt de constater, une fois encore, la vérité de la maxime : « De loin c'est quelque chose et de près ce n'est rien. »

Encore une fois le rôle liturgique du symbole des Apôtres.

Nos lecteurs se souviennent sans doute que cette question a été soulevée par un travail lu, l'année dernière, par M. Ariste Viguié, à la société de théologie de Paris, et inséré dans cette *Revue* (septembre 1886).

Dans un article publié dans la livraison suivante, nous nous sommes permis d'apporter quelques réserves à la première des conclusions de M. Viguié. à savoir que « le Credo a été dans l'Eglise réformée non une *Confession de foi* proprement dite, mais un sommaire et un manuel d'enseignement. » Nous avons essayé ensuite d'expliquer le fait, qui semblait établi par les indications que l'honorable professeur de la faculté protestante de Paris avait tirées d'un grand nombre d'éditions de la liturgie réformée française, que le Credo « paraît pour la première fois (à la suite de la prière liturgique finale du *dimanche*) seulement en 1743. »

Depuis lors, il nous est tombé sous les yeux deux textes qui ne sont pas sans importance et qu'il vaut, nous semble-t-il, la peine de signaler, en ce moment surtout où l'attention se porte de nouveau, en France et ailleurs, vers les questions liturgiques.

Le premier de ces textes confirme les restrictions dont nous avons cru devoir entourer la thèse que, pour Calvin et les églises calvinistes, le Symbole était en première ligne un sommaire pédagogique, que son rôle à leurs yeux était essentiellement didactique, qu'il n'était pas proprement considéré comme une confession de foi. En tête des *Sermons sur le livre de Job*, recueillis fidèlement de la bouche de M. Jean Calvin et imprimés à Genève en 1563, se trouve la « prière que faict ordinairement M. Jean Calvin en la fin de chacun sermon. » (Il s'agit des sermons prêchés sur semaine.) Or le Notre Père, par lequel se termine la dite prière, est suivi de l'alinéa que voici : « Nous prierons aussi ce bon Dieu nous donner vraye persévérance en sa saincte foi, l'augmenter de jour en jour en nous : *de laquelle nous ferons confession, disant : Je croy en Dieu*, etc. » Nous avons là en germe la formule par laquelle la lecture du Symbole est introduite encore aujourd'hui dans nos liturgies après la prière finale du dimanche matin.

L'autre texte a une valeur historique plus considérable. Il infirme le « fait » que le Symbole, au XVIe siècle, aurait été « absent du culte solennel du dimanche, » et qu'il « ne se trouve pas, aux premiers siècles de la réforme, à la place d'honneur où il est aujourd'hui, entre l'oraison dominicale et la bénédiction. » En 1575, Henri Estienne publiait une traduction grecque et latine du Catéchisme de Calvin ainsi que de la Forme des prières ecclésiastiques. Eh bien, dans cette traduction de la liturgie des églises réformées françaises, que lisons-nous à la suite de la prière après le sermon? — Les mots que voici :

Τούτοις τὸ τῶν ἀποστόλων ἐπιλέγεται σύμβολον.
Post haec recitatur Apostolorum symbolum.

D'où il résulte que M. Bersier a raison quand, dans son article *Culte* de l'Encyclopédie des sciences religieuses (tome III, p. 529), après avoir décrit dans ses traits principaux le culte réformé, il ajoute : « On voit que le Symbole des Apôtres semble ne pas figurer dans le culte public des premiers réformés, *mais ce serait une erreur que de tirer cette conclusion.* »

Si le symbole n'est pas mentionné expressément dans les liturgies ordinaires du XVIe siècle, on n'en avait pas moins coutume de le réciter. Ce n'est donc pas seulement en 1743 qu'il est monté à la place d'honneur où il est aujourd'hui. L'édition de cette année-là est seulement la première où l'on ait jugé bon d'en marquer la place dans le formulaire liturgique, et même de l'imprimer *in extenso*, comme cela s'était déjà fait à Neuchâtel en 1713, et dans la liturgie pour les églises du Pays de Vaud en 1725.

Cet exemple montre une fois de plus combien il faut se méfier de *l'argumentum ex silentio*. Car si un « résultat » semblait être solidement établi en vertu de cet argument-là, c'était bien le résultat négatif auquel M. Viguié avait été conduit par l'étude des liturgies françaises du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècles.

H. V.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Un nouveau Paul. — Bases d'une théorie certaine de la religion par Emmanuel Kant[1].

Kant est Kant et Romundt est son prophète. C'est par cette formule légèrement musulmane que je résume l'impression que m'a laissée une lecture aussi attentive qu'instructive de ce nouvel ouvrage de M. Romundt.

Son nom n'est pas tout à fait inconnu aux lecteurs assidus de cette Revue. Les pages 159-160 de l'année 1875 renferment une notice sur la *science et l'essence des choses*, ouvrage que M. Romundt, alors simple privat-docent à l'université de Bâle, avait publié dès 1872. Il paraît que, depuis lors, l'auteur a passé à Berlin, car c'est de cette ville qu'il signait, il y a tout juste un an, la préface du livre que nous annonçons.

Comment se fait-il que le philosophe de Königsberg, qui ne s'est jamais éloigné de sa ville natale, soit transformé en un *nouveau Paul ?* C'est que le penseur allemand a soumis à sa critique ce que l'on peut regarder comme la philosophie religieuse de l'apôtre des Gentils.

M. Romundt s'en explique lui-même dans le dernier des huit chapitres dont se compose son ouvrage et qui ne sont qu'un commentaire vivant, animé, passionné même du célèbre traité de Kant sur *la religion dans les limites de la raison pure*, publié pour la première fois en 1793. Je cite, en traduisant de mon mieux, les

[1] *Ein neuer Paulus.* — Immanuel Kant's Grundlegung zu einer sicheren Lehre von der Religion, dargestellt von Dr Heinrich Romundt. — Berlin, 1886, VIII et 309 pages.

pages 302-303 qui semblent résumer à la fois la pensée de Kant et l'intention de son interprète.

« Mais il importe peut-être d'indiquer aussi brièvement que possible le point essentiel de la doctrine religieuse de la critique. La thèse de Kant à cet égard dit « qu'on ne peut admettre une absolution devant la justice divine pour l'homme chargé du poids de la coulpe que sous la condition d'un changement complet du cœur, » et que, malgré tout ce qu'on peut s'imaginer ou faire, rien ne saurait remplacer cette condition, si elle fait défaut, ni l'augmenter quand elle existe ; car l'idéal de la perfection morale (ou du fils de Dieu) « doit faire partie de notre disposition morale (Gesinnung) pour *tenir lieu de l'action.* »

» C'est, en d'autres termes, la doctrine de la justification de l'homme, non par les œuvres, mais par la foi, et une foi *pratique*, au type de la moralité dans toute sa perfection. Un tel principe énonce, il est vrai, le point sur lequel la critique s'accorde non seulement avec les réformateurs allemands du seizième siècle mais aussi avec l'apôtre Paul auquel ils se rattachaient tout particulièrement; mais d'un autre côté, en y ajoutant l'adjectif *pratique*, il écarte la lacune dangereuse qui menace de compromettre et d'anéantir avec le temps ce qu'il y a de bon dans la Réformation. Voilà pourquoi nous appelâmes cet écrit un Paul, mais nous devons appeler Kant un *nouveau* Paul.

» Mais Kant s'est exprimé tout autrement que sur Paul, sur l'auteur de la foi chrétienne, savoir Jésus; et tout en appréciant à une haute valeur la manière de voir de l'apôtre, il ne le trouve pas affranchi des idées d'école dans lesquelles il avait été élevé. C'est dans un retour à la religion chrétienne comme religion purement morale (saint Matthieu) que Kant trouva les moyens indispensables pour préciser davantage la doctrine de la justification de Luther et de Paul, doctrine que d'ailleurs il n'attaque ni n'expose, en tant qu'elle s'occupe de ce qui est caché à la raison humaine et a besoin d'une révélation ; c'est-à-dire de ce que Dieu a fait. Pour parler plus exactement, ce retour est un retour à la religion écrite dans le cœur de l'homme, dont la source n'est pas arbitraire, dont la révélation dans la doctrine et la conduite est la garantie publique d'une bénédiction infinie pour la prospérité générale et se trouve liée à toujours, parmi les hommes, à la mémoire de Jésus.

» Un écrivain fort estimé de nos jours est d'avis que le temps de

Paul est passé, tandis que celui de Jésus ne passera jamais. Il y a du vrai dans ce jugement, en tant que nous regardons Paul comme le chef de ces multitudes qui déclarent seule salutaire la foi historique à une personne, peu importe que cette personne soit dieu ou homme. Une telle foi purement historique est devenue avec le temps toujours plus insoutenable. Mais nous aurions tort de faire de l'apôtre l'auteur responsable d'une foi purement historique, bien qu'il ne l'ait pas suffisamment écartée. Cependant Paul ne sera jamais abandonné, car le premier il a enseigné, sans toutefois la perfectionner, la foi PRATIQUE à l'idéal de la perfection humaine rendu sensible dans un vrai homme contemporain des empereurs romains Auguste et Tibère. La doctrine de la justification de l'homme par la foi *pratique* au fils de Dieu dans la nature humaine, voilà bien la formule la plus brève de la pure religion morale telle qu'elle a été publiquement enseignée et pratiquée par le fondateur du christianisme, formule dont personne ne saurait s'écarter pour répandre au sein de l'espèce humaine le règne d'une religion morale.

» L'histoire de Jésus est enveloppée d'un voile que la pure science ne parvient pas à soulever. Le ministère si court de Jésus, tel que le raconte la tradition évangélique, est toutefois précisément un de ces petits commencements dont Kant disait en 1786 : « Un petit » commencement, mais qui fait époque en imprimant *une toute nou- » velle direction à la pensée humaine,* est plus important que toute » la série subséquente des développements de la culture. » Or cette direction toute nouvelle de la pensée humaine qui, en fait d'adoration de Dieu, va de l'accessoire à l'essentiel et qui se rattache à la mémoire de Jésus, fut relevée par Paul et par les hommes qui, au seizième siècle, ramenèrent à sa doctrine l'église chrétienne en formulant à nouveau comme seule salutaire la simple foi en Jésus-Christ comme le type visible de la perfection morale, type qui sera inamissible pour l'humanité. Toutefois il fallait encore quelque chose qui préservât d'une façon publique et permanente les hommes de toute fausse adoration de Dieu, à laquelle pouvait aboutir aisément la foi enseignée par Paul et par Luther, inconvénient qui ne la rendrait pas meilleure que tout autre culte purement formel. Ce rempart de la vraie foi, de la vraie moralité et de la vraie science, que les tristes expériences faites par l'humanité avec la foi historique de l'église ont rendu indispensable, Kant l'éleva en établissant sur une base solide la vraie science des causes dernières de

tout ce qui est et de tout ce qui arrive dans le domaine de la raison humaine, et ce fut là la noble mission littéraire de cet écrivain. »

Si cet article était une étude du livre de M. Romundt et non pas un modeste bulletin, je devrais résumer et apprécier, chapitre après chapitre, ce commentaire de 309 pages d'un traité qui en compte 296. Le lecteur aurait la surprise d'y rencontrer, sur les articles principaux de la religion, mainte pensée de Kant qui était une nouveauté hardie il y a cent ans, mais qui, de nos jours, fait partie du patrimoine intellectuel de tout théologien tant soit peu indépendant et éclairé. Après le traité de Kant sur *la religion dans les limites de la raison pure*, publié par ce penseur à l'âge de 69 ans, l'intellectualisme orthodoxe d'un Michaelis et consorts était condamné à périr, et nous assistons aujourd'hui à sa décomposition.

Quel est donc le but que s'est proposé M. Romundt et qu'il a poursuivi avec succès dans l'ouvrage que nous annonçons ? C'est de montrer que le traité de Kant, loin d'être un travail sénile, un recul, une accommodation à la doctrine luthérienne, ne fait que compléter et couronner l'œuvre critique dont il fut l'illustre créateur, et à laquelle il faut revenir pour mettre un terme à la confusion babélique des esprits. M. Romundt avait déjà publié en 1884 et 1885 deux ouvrages qui exposent et expliquent les deux premières parties du système de la critique de Kant, savoir la *Critique de la raison pure* (1781) et la *Critique de la raison pratique* (1788). Mais dans son *Neuer Paulus* il relève, surtout au chap. III, le lien intime et la continuité de la pensée critique qui relie la philosophie religieuse de Kant à sa philosophie théorique et morale. Le lecteur trouvera donc dans cet ouvrage la pensée de Kant parvenue à son apogée et pourra se représenter l'ensemble de la doctrine philosophique du célèbre professeur de Königsberg. La partie esthétique du système kantien fera l'objet d'une nouvelle publication de M. Romundt qui, on le voit, ressuscite et préconise à cent ans de distance le criticisme de Kant, auquel des penseurs comme Mazzarella en Italie et Renouvier en France ont rendu hommage dans ces derniers temps.

Je m'abstiens de tout jugement sur le fond même du livre de M. Romundt, qui m'a aidé à étudier et comprendre le traité de Kant; mais je ne veux pas laisser dans la plume une observation qui excusera aux yeux du lecteur bénévole l'imperfection de mon travail de traducteur. Cette observation, la voici: La phraséologie de Kant, qui a déteint sur celle de son interprète, est souvent assez

lourde. Il faut de bonnes lunettes et une puissante tension de l'esprit pour suivre, à travers toutes les incidentes, telle pensée dont le développement ne ménage pas l'espace.

JEAN-JACQUES PARANDER.

Chesalles, juin 1887.

F. GODET. — COMMENTAIRE SUR LA PREMIÈRE ÉPITRE AUX CORINTHIENS [1].

Un commentaire sur la première épître aux Corinthiens n'est pas chose nouvelle : sans parler des travaux d'Hofman, de Reuss, d'Heinrici, nous avons encore les publications toutes récentes de Beet et d'Edwards qui présentent de grands mérites. Il semble donc que, ce champ ayant été exploré et retourné de toute façon, M. Godet s'attache à un sujet dont il ne reste plus rien à dire. Et cependant, l'œuvre du professeur de Neuchâtel comble une lacune dans la littérature exégétique sur la première épître aux Corinthiens : il nous manquait un tableau exact et animé de la vie de cette Eglise de Corinthe, placée au milieu de ce monde grec corrompu et frivole, dans des circonstances tellement spéciales que l'étude de cette épître constitue l'étude d'un des fragments les plus attachants de l'histoire ecclésiastique. M. Godet commente la lettre de l'apôtre avec autant de cœur que de science, et, consciencieux, comme nous avons appris à le connaître par ses précédents travaux, il s'attache aux plus petits détails des textes, ne recule devant l'examen d'aucune des nombreuses difficultés dont notre épître est remplie, et parvient ainsi à faire revivre à nos yeux les partis qui divisaient l'Eglise de Corinthe, en même temps qu'il met en relief le caractère pratique de l'apôtre dans les questions de la liberté chrétienne.

On a reproché quelquefois au vénérable professeur de se laisser dominer par ses idées personnelles et de chercher dans les textes la confirmation de celles-ci. Nous ne croyons pas ce reproche fondé. Plus nous étudions les ouvrages de M. Godet, plus nous voyons qu'il professe une grande déférence pour les textes, tout en conservant vis-à-vis d'eux cette liberté d'appréciation et de jugement qui

[1] *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, par F. Godet, Dr en théol. et professeur à la Faculté indépendante de théologie à Neuchâtel. — 2 vol. Neuchâtel, Attinger frères, 1886-1887.

est la marque d'un réel savoir. Nous retrouvons cette indépendance portée à un haut degré dans le commentaire dont nous nous occupons maintenant.

En présence des phénomènes religieux contemporains, qui rendent notre époque tout particulièrement intéressante à observer, il y avait plus d'un écueil à redouter dans une œuvre de ce genre. M. Godet le reconnaît bien dans sa préface : « Le livre apostolique expliqué dans ces pages, dit-il, est d'une nature tellement pratique et touche par conséquent à un si grand nombre de phénomènes religieux actuels, qu'il est difficile de s'abstenir de certains rapprochements qui peuvent nuire à l'objectivité du travail... » Mais notre auteur ne tombe pas dans le piège, car toute son étude, surtout dans la question des charismes, nous montre que Paul fait reposer l'édifice élevé dans son écrit à la gloire du Christ sur la base d'un christianisme historique toujours vivant. C'est dire qu'il n'existe aucun rapport entre les charismes de l'Eglise primitive et les manifestations bruyantes de la vie religieuse dans maint cercle chrétien de notre temps. M. Godet nous le démontre avec clarté et indépendance.

Dans la question si controversée des partis (I, 12), et notamment du parti de « ceux du Christ, » M. Godet reprend l'opinion de Beyschlag qui voit dans ce parti celui désigné nettement dans Gal. II, 4 et 6, c'est-à-dire un parti opposé aux Douze, à Jérusalem, au sujet de la circoncision. Ce parti avait organisé une contre-mission parmi le monde grec, ajoutant, — et c'est en cela que M. Godet modifie l'opinion de Beyschlag, — à l'Evangile présenté aux chrétiens des éléments théosophiques pour le recommander aux esprits cultivés du monde grec. (Cf. X, 5; XI, 31.) Cette solution nous paraît solidement appuyée ; elle est la seule, du reste, qui nous ait satisfait. Nous ne prétendons cependant pas qu'elle soit rigoureusement juste, mais en l'état actuel de la question elle est la plus acceptable.

Ce que nous venons de dire suffira, espérons-le, pour donner à nos lecteurs une idée exacte de ce bel ouvrage que nous avons lu avec d'autant plus de plaisir et même de respect qu'il sort de la plume d'un homme vénérable par sa foi comme par sa science.

H. Th.

E. DE BUDÉ. — LETTRES INÉDITES ADRESSÉES A J.-A. TURRETTINI[1]. TOME Ier.

En annonçant, il y a plus de six ans, la *Vie de J.-B. Turrettini*, par M. E. de Budé, nous disions : « S'il nous est permis d'exprimer un regret, c'est que l'auteur n'ait pas jugé bon de puiser encore plus abondamment aux sources manuscrites dont il a le rare privilège de pouvoir disposer. » Et nous ajoutions que « la correspondance aussi complète que possible d'un homme tel que J.-Alph. Turretin formerait pour l'histoire de l'Eglise et de la théologie réformée au XVIIIe siècle une source d'informations des plus précieuses, d'autant plus précieuse que plusieurs des amis et disciples de Turretini fort estimés de leur vivant et ayant exercé une incontestable influence par leur ministère ou leur enseignement, ne se sont guère fait connaître par des ouvrages imprimés. »

Ce que nous n'osions espérer, est en train de s'accomplir : M. de Budé s'est décidé à livrer au public cette correspondance encore inédite, en puisant soit dans ses archives particulières, soit dans le fonds de Roche, de la bibliothèque publique de Genève. Le premier des trois volumes que formera ce recueil épistolaire a récemment vu le jour, et nous venons de le parcourir avec un vif intérêt. Il renferme, si nous avons bien compté, cent trente-sept lettres ou billets, *adressés à Turretin*, par trente-cinq correspondants. Il ne s'agit pas, on le voit, d'une correspondance au sens exact du mot, puisqu'il n'y a pas de lettres écrites par Turretin lui-même.

Toutes les pages de ce volume, à peine est-il besoin de le dire, n'ont pas la même valeur. Il est même tel billet qui n'en a aucune; c'est le cas du premier de la collection, bien qu'il soit signé de la main d'Abauzit. Mais, dans leur ensemble, ces lettres répandent le jour le plus instructif, parfois même un jour tout nouveau, sur les choses et les hommes de ce temps-là. Ce ne sont pas les seuls historiens de l'Eglise et de la théologie qui trouveront leur compte à les lire la plume à la main. On y glanera d'utiles renseignements pour l'histoire des lettres, de la philosophie, des sciences. La politique, surtout, y joue un rôle important. Le célèbre théologien genevois n'était étranger à aucun des intérêts de son époque Cependant, ce sont bien les faits relatifs à la vie religieuse, ecclésiastique et théo-

[1] Paris, librairie de la Suisse française, P. Monnerat; Genève, librairie Jules Carey, 1887. — IX et 394 pages.

logique de Genève, de la Suisse et du Refuge français qui, dans ces lettres, occupent la plus large place.

On comprendra qu'il ne puisse être question de donner ici, ne fût-ce qu'un aperçu du contenu infiniment varié de ce premier volume. Disons seulement que parmi les hommes de qui proviennent les lettres les plus nombreuses ou les plus importantes, nous voyons figurer les pasteurs Ancillon et Achard, de Berlin; Basnage, de Rotterdam et de la Haye; Aufrère, de Londres; les professeurs Barbeyrac et J.-Pierre de Crousaz; le ministre Barth. Barnaud, l'historien bien connu des troubles du *Consensus;* le savant Baulacre; Pierre Bayle; l'abbé Bignon; en fait d'hommes politiques, le syndic Chouet et Jean-Gaspard Escher, de Zurich, plus tard bourgmestre. Les vingt et une lettres de ce dernier, datées de 1709 à 1734, doivent être mises sans hésitation au nombre des plus intéressantes de tout le recueil.

L'éditeur a eu soin d'ajouter au texte de courtes notices biographiques sur les divers correspondants, ainsi que des notes destinées à faciliter l'intelligence de certaines lettres. Ces notes, fort utiles, assurément, auraient gagné à être plus nombreuses, plus complètes et parfois plus exactes. Plus d'une erreur s'est glissée dans celles concernant des hommes plus ou moins marquants du pays de Vaud. Le doyen Bergier, par exemple, qui fut activement mêlé aux affaires du *Consensus*, n'est pas né à Aubusson en 1665 et ne s'est pas *réfugié* à Lausanne (p. 248); il *naquit* en 1659 dans cette ville, dont sa famille était déjà bourgeoise au XVe siècle; il y fit ses études et, dès 1685, y remplissait des fonctions ecclésiastiques. — Jean-Pierre de Crousaz ne reprit pas sa chaire de philosophie en 1733 pour l'abandonner au bout de trois ans (p. 298); il ne la reprit qu'en 1738 et en fut titulaire jusqu'à sa mort, arrivée en 1750. Mais n'attachons pas à ces détails plus d'importance qu'ils n'en ont. Ce qui, à nos yeux, constitue un défaut bien plus grave de cette précieuse publication, c'est le plan suivi par l'éditeur.

Au lieu d'être rangées par ordre de date, les lettres sont classées par auteurs, et les auteurs se suivent dans l'ordre alphabétique. Il s'ensuit que vous passez brusquement d'une lettre de 1733 à une autre lettre de 1686, et que, pour vous renseigner sur tel ou tel sujet, par exemple sur les affaires du *Consensus*, qui préoccupèrent si fort les esprits de 1718 à 1726, vous êtes obligé d'aller chercher en trois ou quatre endroits différents les confidences que Turretin recevait alors de divers côtés sur ce palpitant sujet. Je dis en trois ou

quatre endroits, rien que dans ce premier volume, qui va de *Abauzit* à *Escher*. Que sera-ce quand auront paru les deux autres ?

Ce n'est pas tout. Si du moins les lettres d'un même correspondant étaient rangées par ordre chronologique ! Mais non : d'abord les lettres datées ; ensuite, plus ou moins au hasard, les lettres non datées. Je sais bien que c'est parfois chose délicate que de classer une lettre sans date. Mais dans l'immense majorité des cas les indices fournis par le contenu sont plus que suffisants pour assigner à ces pièces la place qui leur convient. On ne saurait assez regretter que l'éditeur n'ait pas adopté le principe qui semblait tout indiqué pour une publication de ce genre. Peut-être une table des principales matières, ajoutée au dernier volume, parera-t-elle aux inconvénients du système suivi. Au reste, cette critique n'altère en rien notre reconnaissance envers M. de Budé pour l'excellente pensée qu'il a eue de faire profiter le public des trésors dont il est l'heureux dépositaire.

H. V.

REVUES

Revue de philosophie

Février 1887.

J. Delbœuf : De la prétendue veille somnambulique. — *Bianchi* et *G. V. Sommer :* La polarisation psychique dans la phase somnambulique de l'hypnotisme. — *F. Bouillier :* Ce que deviennent les idées. — *Ch. Richet :* Objet de la psychologie générale. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — Société de psychologie physiologique : Sur un cas héréditaire d'audition colorée, par *Lauret* et *Duchossoy*.

Mars.

R. Garofalo : L'anomalie du criminel. — *J. Delbœuf :* De la prétendue veille somnambulique (fin). — *Calinon :* Le temps et la force. — Analyses, etc. — Société de psychologie physiologique : *Beaunis :* Une expérience sur le sens musculaire. — *A. de Rochaz :* Hypnotisme et changement de personnalité. — *Sauvaire :* Hypéresthésie des sens dans l'état hypnotique.

Avril.

Penjon : Une forme nouvelle du criticisme. (M. A. Spir.) — *Fonsegrive :* Les conséquences sociales du libre arbitre. — *Picavet :*

Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne. — *L. Marillier :* Revue générale : La suggestion mentale et les actions mentales à distance. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques (italiens). — Société de psychologie physiologique : Expériences sur le sens musculaire, par *E. Gley* et *L. Marillier*. — Correspondance : *M. Beaunis* sur la spontanéité dans le somnambulisme ; *M. Blum* sur la pédagogie et l'hypnotisme.

Mai.

Pierre Janet : L'anesthésie systématisée et la dissociation des phénomènes psychologiques. — *A. Binet :* L'intensité des images mentales. — *F. Picavet :* Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne (fin). — *Beaussire :* L'enseignement du droit naturel au collège de France. – Analyses et comptes rendus. — Périodiques divers. — Correspondance : M. *Delbœuf :* Réponse à la lettre de M. Beaunis (voir le numéro précédent). — Une future revue (Archiv für Geschichte der Philosophie). — Société de psychologie physiologique : *Héricourt* : Sur un caractère différentiel des écritures.

Juin.

Darlu : La liberté et le déterminisme selon M. Fouillée. — *B. Perez :* L'âme de l'embryon et l'âme de l'enfant. — *Paulhan :* L'amour du mal. — *M. Vernes :* Histoire et philosophie religieuses. Revue générale. — Analyses, etc. — Société de psychologie physiologique. *A. de Candolle :* Lettres sur un projet de questionnaire d'hérédité psychologique. *Ch. Richet :* Experiences sur le cerveau des oiseaux.

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft

Premier cahier de 1887.

Baethgen : Dix-sept psaumes maccabéens d'après Théodore de Mopsueste. (Fin.) — *Beckendorf :* De la valeur qu'a pour la reconstruction des Septante la vieille version éthiopienne du Pentateuque. — *J. Derenbourg :* Les variantes de M. le pasteur Pick (en français). — *Budde :* Juges et Josué. — *X. :* La base hébraïque de l'Apocalypse. (A propos de l'hypothèse de Eberh. Vischer.) — Bibliographie.

LE PROBLÈME

DES ORIGINES LITTÉRAIRES ET DE LA COMPOSITION DE L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN

PAR

A. SABATIER

L'étude critique de l'Apocalypse de saint Jean semblait épuisée ; la discussion même, sur ce sujet si fertile en disputes, sommeillait, quand tout à coup un réveil s'est produit et des perspectives nouvelles se sont ouvertes. La critique avait démontré, en se fondant avant tout sur les oracles des chapitres XI, XII, XIII et XVII, que le livre datait de la veille du sac de Jérusalem par Titus et, par conséquent, était un des plus anciens livres du Nouveau Testament. On se plaisait à y voir le document authentique du judéo-christianisme primitif en opposition flagrante avec les grandes épîtres de Paul. Cette conclusion était précipitée. Les oracles des chapitres XI, XIII et XVII peuvent bien dater de la guerre juive ; mais est-il permis de conclure de la partie au tout et de quelques morceaux à l'ensemble de l'ouvrage ? En d'autres termes, l'Apocalypse qui porte le nom de saint Jean, est-elle une et homogène ? Ne serait-elle pas composée d'éléments plus anciens et d'éléments plus modernes ? Voilà le nouveau problème qu'on discute partout aujourd'hui avec une grande vivacité.

Ce n'est pas que la question ait été pour la première fois soulevée de nos jours. Grotius, dans ses *Annotationes*, au XVIIe siècle, Schleiermacher, Bleek, dans la première moitié

du nôtre, et d'autres théologiens moins connus avaient déjà contesté l'unité du livre et avaient fait des tentatives pour le décomposer en ses éléments primitifs. Ces essais n'avaient pas abouti et étaient presque oubliées. Nous ne pensons pas que la récente tentative de M. Völter eût réussi, à elle seule, à ressusciter le problème [1]. L'explication de ce théologien a paru si compliquée et se soutient par des distinctions si subtiles et si arbitraires, qu'elle avait plutôt fortifié que compromis la thèse de l'unité du livre. Mais les choses ont changé de face après les observations trop brèves, sans doute, mais très fines et très suggestives que M. Weizsäcker a présentées dans son histoire du siècle apostolique [2] et surtout après l'hypothèse de M. Vischer tout de suite adoptée et recommandée par M. Harnack [3]. Le succès de cette dernière a été considérable. On a même dit que le problème était enfin résolu. Nos lecteurs la connaissent assez bien après qu'elle a été exposée et discutée ici-même par MM. Ménegoz et Bovon, pour qu'il soit inutile d'y revenir avec détail [4]. Comme la solution présentée par M. Vischer a été le point de départ de nos recherches et comme c'est par l'examen même auquel nous l'avons voulu

[1] *Die Entstehung der Apocalypse*, 1882; seconde édition, 1885.

[2] *Das apostolische Zeitalter*, 1886; p. 504-527.

[3] *Texte und Untersuchungen*, Harnack; II Heft. 1886.

[4] La présente étude était entièrement rédigée lorsque j'ai pu lire le remarquable article de M. Bovon. C'est pour cette raison qu'il n'en est pas tenu plus de compte. Le lecteur verra bien vite les points où nous sommes d'accord et où nous différons. Les remarques de M. Bovon sur la parenté et même l'identité des croyances eschatologiques des premiers chrétiens et des juifs leurs contemporains sont d'une irréfutable justesse. Il n'a pas avec moins de bonheur relevé les traces profondes que la théologie johannique a laissées dans l'Apocalypse. Ces raisons générales malheureusement ne suffisent pas, à mon avis, pour sauver l'unité originelle du livre. Mais où nous ne sommes pas d'accord, c'est dans l'exégèse du texte et en particulier dans l'interprétation des chapitres XII et XI. Il me paraît toujours que, pour trouver un sens chrétien à ces oracles, il faut absolument les détourner de leur sens historique et naturel. M. Bovon a prouvé que la manière dont M. Vischer décompose l'Apocalypse n'est pas soutenable; mais il n'a pas prouvé, à mon sens, que ce livre ne renferme pas des éléments hétérogènes.

soumettre que nous avons été conduit à une solution différente et nouvelle, il convient, mais il suffit de la résumer en deux mots. Voici comment on peut la formuler d'après M. Vischer lui-même : l'Apocalypse que nous lisons aujourd'hui, n'est que l'édition chrétienne, augmentée d'une préface et d'une conclusion (I-III, XXII, 6 ad finem) et ornée de notes intermittentes, d'une apocalypse primitive juive, qu'un disciple de Jésus a voulu approprier à l'édification des chrétiens de son temps. Telle est l'hypothèse que nous commencerons par discuter.

I

Avantages et difficultés de l'hypothèse de M. Vischer.

Ceux qui ont étudié de près la littérature chrétienne primitive et les problèmes qu'elle nous pose, ne jugeront point cette hypothèse impossible à priori ni même invraisemblable. Au contraire, elle est en parfaite harmonie avec les mœurs littéraires de cette époque. Les transformations d'ouvrages plus anciens, les interpolations intéressées sont alors un procédé courant, pratiqué par tout le monde et dans toutes les écoles. Pour ne pas sortir du Nouveau Testament, notre Evangile selon saint Matthieu passe généralement aujourd'hui pour la refonte et l'amalgame de deux récits plus anciens avec des additions et des réflexions d'un dernier rédacteur introduites pour faire les liaisons et les coutures nécessaires. D'autre part, les anciennes apocalypses juives d'Hénoch, d'Esdras, des douze Patriarches ont été toutes christianisées par des interpolations évidentes. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'Apocalypse de saint Jean ?

Reconnaissons en outre que la nouvelle hypothèse a bien des avantages : d'abord son extrême simplicité et sa facilité. Sauf en quelques passages que nous aurons à examiner, M. Vischer n'a usé d'aucune violence. Il lui a suffi de secouer le texte, pour ainsi dire, pour en détacher les interpolations qui sont, en effet, toutes superficielles et comme plaquées. Un second avantage qui n'a pas moins frappé la critique, c'est la

manière dont elle résout les plus grandes difficultés et les les antinomies internes de ce livre mystérieux. Ainsi s'expliquent en effet le plus naturellement du monde la double christologie de l'Apocalypse, christologie juive et christologie chrétienne ; la double forme de piété, piété hébraïque pleine de colère et de désir de représailles et piété mystique et johannique ; enfin, la double date assignée à la composition de l'ouvrage : la date de la guerre juive sous Vespasien et Titus établie par la critique moderne, et la date des dernières années de Domitien maintenue par la tradition ecclésiastique. Tout cela a vivement frappé l'opinion et contribué à faire un succès rapide à la nouvelle hypothèse. Qu'on la repousse ou qu'on la rejette, il y a dans les observations qu'a faites M. Vischer des faits évidents et certains qui désormais ne seront plus méconnus. Son apparition marque un progrès sensible dans l'intelligence de l'Apocalypse.

1° Cependant il n'est pas probable que cette hypothèse se maintienne telle quelle dans la science. Si elle a des mérites incontestables, elle souffre de difficultés qu'on ne tardera pas à reconnaître. La première de ces difficultés provient de l'unité du style entre les trois premiers chapitres qu'on attribue à un auteur chrétien vivant trente ans plus tard et le corps de l'ouvrage qui serait d'un écrivain hébreu. M. Vischer l'a bien sentie, et pour y parer, il a dû compliquer sa première hypothèse d'une seconde. Il a supposé que l'Apocalypse juive primitive avait été écrite en hébreu ou en araméen et que l'auteur chrétien l'avait traduite en même temps que retouchée et augmentée. De là l'unité générale du style. Mais peut-on établir que le corps principal de l'Apocalypse (IV-XXII, 6) est une traduction et que le reste n'est pas une traduction ? En vain avons-nous fait une comparaison minutieuse à ce point de vue du style entre les trois premiers chapitres et le reste, il ne nous a pas été possible de noter la plus légère différence, soit dans le caractère de la langue, soit dans le degré de liberté de l'auteur. Rien ne donne à soupçonner qu'ici il était asservi à un texte et que là il obéissait librement à sa propre inspiration. Son langage est partout également hébraïque.

On a cherché des preuves plus positives et l'on a signalé le passage IX, 14 où il est question de qnatre anges liés sur le grand fleuve de l'Euphrate. Ces anges paraissent bien être des rois, comme le prouvent le passage analogue XVI, 12 et un morceau identique, dans une petite apocalypse d'Esdras. On a voulu voir ici une faute de traduction qui démontrerait l'existence d'un texte sémitique derrière notre texte grec. Il était très facile, en effet, de confondre les deux mots hébreux, *melech* et *maleach*, surtout au pluriel, dont le premier signifie roi et le second ange, et c'est ce qu'aurait fait, par inadvertance, le rédacteur grec de notre Apocalypse. Dans ce passage, au lieu d'ἀγγέλους, il faut lire βασιλέας comme au chapitre XVI, verset 12. Cette preuve de l'existence antérieure d'un texte hébreu a paru topique et décisive à beaucoup de bons esprits. Oserons-nous dire qu'elle ne nous paraît pas l'être au même degré? A un second examen de ce texte, je suis beaucoup moins convaincu, et je doute très fort aujourd'hui que nous ayons ici une faute de traduction. Qu'il s'agisse dans ce texte des rois des Parthes prêts à envahir l'empire et retenus jusque-là sur les bords de l'Euphrate, nous voulons bien l'admettre. Mais il faut remarquer que l'auteur ne pouvait guère dire quatre rois enchaînés sur l'Euphrate, car ces rois personnellement n'étaient pas enchaînés. Ce qui était enchaîné, c'était leur puissance; or il était très convenable et très conforme au symbolisme apocalyptique de représenter la puissance de ces rois par des anges encore enchaînés et auxquels la liberté est rendue. L'auteur n'avait-il pas désigné les évêques des sept églises d'Asie par les anges de ces églises? Il pouvait donc difficilement s'exprimer autrement qu'il ne l'a fait. Rien n'est moins certain qu'une faute de traduction à cet endroit. Il faudrait plus qu'une prétendue faute semblable pour établir la thèse qu'on défend, et jusqu'à présent on n'en a pas signalé d'autre, au moins à ma connaissance.

Une preuve très forte contre l'hypothèse d'une traduction, telle au moins que la formulent les partisans de l'idée de M. Vischer, peut être tirée de la nature des citations de l'Ancien Testament si nombreuses dans l'Apocalypse de saint Jean.

Si, dans les trois premiers chapitres ou les interpolations chrétiennes, elles étaient faites d'après les LXX, et dans le corps du livre d'après le texte hébreu, il y aurait là une forte présomption en faveur du système de M. Vischer. Mais cela n'est pas. Les citations d'après le grec et les citations d'après l'hébreu, alternent dans toutes les parties du livre. Ainsi, IX, 20 dérive du Daniel grec V, 3, 23; XI, 7 du même texte grec de Daniel VII, 3, 7, 21; XIII, 5 du grec de Daniel VII, 8, 21, etc. Tout cela n'est pas facile à concilier dans l'hypothèse d'une traduction immédiate et simple d'un texte hébreu de notre Apocalypse. Evidemment ce serait une bonne fortune pour la théorie de M. Vischer, si on la modifiait assez pour n'avoir pas besoin de cette hypothèse d'une traduction que rien aux yeux de la critique ne justifie, au moins pour le moment.

2° Le nom de Jean mis en tête de cet écrit ne constitue pas une moindre difficulté que l'unité du style et des citations. La présence de ce nom ne s'explique bien ni dans l'hypothèse de l'authenticité ni dans celle d'un pseudépigraphe. Comment admettre, en effet, qu'un apôtre, comme Jean, eût eu l'idée de démarquer une apocalypse juive et de la mettre sous son nom? Comment un apôtre qui avait entendu la condamnation absolue de Jésus sur le temple, aurait-il pu prendre pour une prophétie divine, la prophétie du chapitre XI? D'autre part, un chrétien qui aurait trouvé une apocalypse juive, se serait contenté de l'interpoler de passages chrétiens, comme on l'a fait pour celle d'Hénoch ou d'Esdras, mais aurait jugé qu'il était bien plus de son intérêt et de l'intérêt de sa cause de la laisser à un prophète juif que de la mettre sous le nom d'un apôtre. Remarquez, d'ailleurs, que la personnalité de Jean le Voyant n'apparaît pas seulement au commencement et à la fin; mais que le pronom ἐγώ traverse tout le livre et caractérise presque tous les oracles. Rien n'est moins impersonnel ni moins anonyme que le livre pris dans son ensemble. Cela ne prouve pas encore, sans doute, qu'il n'est pas entré dans la composition de l'édifice des éléments de provenance diverse; mais cela prouve tout au moins qu'on se trompe en limitant l'œuvre du rédacteur chrétien à un simple travail extérieur de traduction

et d'annotations intermittentes. Encore ici l'hypothèse de M. Vischer gagnerait à être corrigée et modifiée dans le sens d'une participation plus grande du rédacteur chrétien à la conception générale et au plan de notre Apocalypse. Cela deviendra plus évident par la suite.

3° Deux autres questions se posent encore qui augmentent les difficultés de l'hypothèse de M. Vischer. La première est celle-ci : Est-il aussi facile et aussi naturel qu'on l'a dit de séparer les trois premiers chapitres du reste de l'ouvrage, comme une préface qui reste indépendante du livre devant lequel on la met? En faisant cette séparation n'use-t-on pas de violence, et ne brise-t-on pas un plan d'ensemble prémédité et savamment combiné par l'auteur? En second lieu, est-il vrai qu'à partir du chapitre IV, jusqu'à la conclusion, nous ayons une composition parfaitement ordonnée, homogène, quant à l'ensemble et coulée d'un seul jet? M. Vischer semble l'admettre, car il relève avec insistance ce qu'il appelle l'attitude respectueuse et conservatrice du traducteur grec à l'égard de la belle œuvre juive qu'il voulait mettre à la disposition des chrétiens. M. Ménegoz est plus prudent et plus sceptique et nous croyons qu'il a raison. Nulle part le désordre et le caractère de compilation fragmentaire ne sont plus frappants que dans la seconde partie du livre, c'est-à-dire à partir du chapitre XI. M. Vischer ne se serait-il donc pas complètement mépris, d'abord en signalant et en faisant une cassure violente là où il y avait continuité réelle, c'est-à-dire entre les chapitres III et IV et en second lieu, en admettant la continuité et l'unité là où il y a réellement compilation et désordre? C'est à cette double question que doit répondre la suite de ce travail. Mais on comprend après cela que nous n'ayons pas pu considérer le problème littéraire de l'Apocalypse comme résolu par l'ingénieuse hypothèse de M. Vischer et que nous nous sentions le droit et le devoir de le reprendre pour essayer de le mieux éclaircir. Le premier point qu'il faut examiner c'est le rapport des trois premiers chapitres avec le reste de l'ouvrage.

II

Du rapport des trois premiers chapitres de l'Apocalypse avec le reste du livre.

La question que nous devons d'abord étudier est celle-ci :

Les trois premiers chapitres de l'Apocalypse peuvent-ils être compris comme une préface postiche, ajoutée après coup à une apocalypse juive complète d'ailleurs et indépendante ? ou bien font-ils corps avec notre livre, ayant jailli d'une même conception mère, étant partie intégrante d'un plan général, rédigée d'après les mêmes procédés de composition littéraire, et étant psychologiquement de même nature ?

Pour répondre à cette question, que M. Vischer et ses partisans paraissent avoir négligé d'étudier de près, nous examinerons d'abord le caractère littéraire de ces trois premiers chapitres et, en second lieu, le plan général de l'Apocalypse dans lequel ils sont encadrés.

Voici d'abord une remarque préliminaire utile pour déterminer l'intention particulière et le point de vue du rédacteur grec de notre livre actuel, quel qu'il soit. Toute la littérature apostolique que nous possédons dans le Nouveau Testament, sauf les Evangiles et les Actes, est de forme épistolaire ; c'est par là que s'affirme son but essentiellement pratique. L'Apocalypse de saint Jean, malgré le préjugé courant, ne fait pas exception. Elle veut être et elle est réellement une lettre apostolique, adressée à des églises particulières en vue d'une action religieuse déterminée. Les trois premiers versets (I, 1-3) ne sont en effet qu'un titre développé, comme les titres orientaux et anciens qui formaient une phrase entière et quelquefois plusieurs, où les copistes indiquaient la nature d'un ouvrage et en recommandaient la lecture. Ces titres ne sont généralement pas de la main de l'auteur du livre. Il saute aux yeux, dans le cas présent, que l'auteur de notre Apocalypse a commencé sa lettre au verset 4. Les versets 4 et 5 ne sont en effet que la salutation épistolaire et l'adresse qu'on trouve en tête des autres épîtres du Nouveau Testament :

Jean aux sept Eglises qui sont en Asie, grâce vous soit et paix de la part de celui qui est, qui fut. et qui va venir, et de la part des sept esprits qui sont devant son trône, et de la part de Jésus-Christ, le témoin fidèle, le premier né des morts, et le chef des rois de la terre.

Nous remarquerons que, soit par les images, — les sept esprits qui sont devant le trône de Dieu, Jésus-Christ, chef des rois de la terre, — soit par la syntaxe et les incorrections grammaticales, ces premières lignes sont en tout semblables aux morceaux qu'on croit les plus juifs de l'Apocalypse, si bien que quelques-uns ont voulu conserver ce début à l'apocalyse juive qu'on croit avoir découverte. La vérité est qu'ici déjà les idées chrétiennes et les images juives se mêlent et s'amalgament comme elles feront presque toujours dans la suite.

Mais passons ; il ne s'agit, pour le moment, que de la forme épistolaire de l'Apocalypse. Cette forme qui se montre au commencement, se retrouve à la fin. Le livre en effet se termine comme les autres épîtres par ces mots :

La grâce du Seigneur Jésus-Christ soit avec les saints.

Dans le corps du livre, nous pourrions citer des passages où l'on voit que l'auteur ne perd jamais entièrement de vue les destinataires particuliers de son écrit et où l'exhortation pratique interrompt l'exposition apocalyptique. XIV, 12-13 ; XVI, 15 ; etc. On dira que ce sont là les interpolations chrétiennes de l'éditeur de l'apocalypse juive. Nous n'y contredisons pas absolument. Mais l'observation générale que nous venons de faire prouve tout au moins que le rédacteur chrétien n'est pas un simple littérateur, que ce Jean qui écrit aux sept Eglises d'Asie, quel qu'il puisse être, veut faire œuvre apostolique ou du moins œuvre pastorale directe et dès lors il devient difficile d'admettre qu'un apôtre ou un pasteur d'âmes se soit borné à un simple rôle d'éditeur et d'annotateur ; il est bien plus vraisemblable qu'il aura conçu un plan pour l'épître apostolique qu'il voulait écrire. Il a bien positivement usurpé, si l'on veut, ou réclamé pour lui-même l'autorité du témoin de Dieu sur la terre, du voyant transporté dans le ciel, et ayant reçu de Jésus-Christ directement l'ordre de transmettre à ses fidèles sur la terre ses

suprêmes arrêts (I, 4, 9, 11 ; II, 1 et ss. ; IV, 1 et 2; XVII, 1 ; XXII, 8). N'oubliez pas que c'est ce Jean qui, dès le début, raconte qu'il a été en extase le jour du Seigneur; qu'une voix de trompette lui a dit : « Ce que tu vois ou tu vas voir, mets-le par écrit et envoye-le aux sept églises. » A la fin, il répète qu'il a vu et qu'il a écrit. N'est-il pas à supposer que l'auteur qui s'exprime avec cette conscience avait l'intention de faire autre chose que de traduire un livre plus ancien et, quand il pose la plume, qu'il a le sentiment d'avoir fait beaucoup plus ? Qu'il se soit aidé de visions ou d'oracles déjà existant, nous le voulons bien. Tous les auteurs d'apocalypse se servaient les uns des autres ; mais il a pris certainement une part beaucoup plus grande, que ne le veut M. Vischer, à la composition de l'ensemble. Il a fait un livre à lui qu'il peut laisser aux églises d'Asie comme message qu'il avait lui-même reçu du ciel. Cela ne veut pas dire encore une fois qu'il n'ait pas utilisé de matériaux juifs; mais cela veut dire qu'il y a en lui la conscience d'être autre chose qu'un traducteur et un commentateur.

Ce n'est là qu'une observation générale et préliminaire. Entrons dans le détail; examinons comment le chapitre IV est lié actuellement au chapitre III et si ce lien peut être dénoué ou tranché sans violence. Le chapitre IV commence ainsi :

Après ces choses, je vis, et voici une porte était ouverte dans le ciel, et la première voix que j'avais entendue me parler avec un son de trompette, me dit : Monte ici, et je te montrerai ce qui doit arriver. Après cela aussitôt j'entrai en extase, etc.

Cette vision du chapitre IV, dont on veut faire le commencement réel de l'Apocalypse n'est pas une première vision. Elle est donnée positivement comme une seconde vision, non seulement par les mots μετὰ ταῦτα, mais encore par ce détail répété avec intention : ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ'ἐμοῦ. Ces derniers mots lient de la façon la plus étroite cette vision du chapitre IV à celle de I, 10 en lui assignant la même cause et la même origine. Si le rédacteur chrétien est l'auteur de la première vision, il a voulu positivement nous faire croire qu'il est aussi l'auteur de la seconde et des suivantes. Il n'est donc pas si conservateur ni si respectueux

du texte primitif qu'on se plaît à nous le dire. Evidemment si l'hypothèse de M. Vischer est fondée, il faut supposer ici que l'apocalypse juive commençait autrement, car nous n'avons pas ici de commencement réel. Comment commençait-elle ? La vision du chapitre IV est si personnelle qu'elle ne pouvait guère être anonyme. Que vaut une vision sans le nom du voyant ? Si le voyant juif était nommé, pourquoi le traducteur chrétien s'est-il substitué à lui ? On ne le comprend pas.

On se jette là dans des complications inutiles. La vérité est que les trois premiers chapitres supposent le même état mental que le quatrième. Des deux parts, il nous est dit que l'auteur entre en extase, ἐγενόμην ἐν πνεύματι. (Comp. I, 10 et IV, 2.) C'est le même état extatique et apocalyptique, non réel sans doute, mais supposé suivant la convention littéraire propre à ce genre d'ouvrages. C'est dire que ces premiers chapitres sont absolument de même nature que tous les autres. Sans doute, ils forment l'introduction aux visions suivantes, mais cette introtion c'est encore une vision semblable aux autres. Il y a harmonie dans le ton et l'inspiration comme il y a lien dans le plan. Le rédacteur chrétien veut être pris pour un voyant ; il fait lui aussi son apocalypse, et croire que son activité apocalyptique se sera bornée à cette première vision, et, pour tout le reste à traduire en simple scribe, un écrit hébreu, n'est pas très facile.

Si on relit maintenant ces trois chapitres avec attention, on y retrouvera comme accumulés tout le symbolisme et toute la rhétorique apocalyptique du reste du livre. On dirait la magistrale ouverture d'un grand opéra où s'annoncent et retentissent les principaux motifs musicaux de l'œuvre entière. Par exemple, l'auteur avec un soin délibéré et une préméditation très sensible dans chacune des sept lettres aux sept églises, fait l'application morale de quelqu'une des promesses ou des menaces qui vont venir dans la révélation qu'il apporte.

Ainsi à l'église d'Ephèse il écrit : *A celui qui vaincra je lui donnerai à manger de l'arbre de la vie qui est dans le paradis de Dieu.* (Comparez avec XXII, 2.)

A l'église de Smyrne : *Celui qui vaincra ne sera pas atteint*

de la seconde mort ; cette seconde mort n'est expliquée qu'aux chapitres XX, 6 et XXI, 8.

A l'église de Pergame : *A celui qui vaincra, je lui donnerai un caillou blanc et sur ce caillou, un nom nouveau écrit que nul ne connaît que celui qui le reçoit.* (Comparez avec XIX, 13 et XXII, 4.) Et encore, dans cette même épître, ces mots : *Je combattrai contre eux par l'épée de ma bouche.* (Comparez avec XIX, 21.)

A l'église de Thyatire : *Je lui donnerai autorité sur les païens, et il les gouvernera avec un sceptre de fer.* (Comparez avec XX, 4 ; XIX, 15 et ailleurs.)

A l'église de Sardes : *Je n'effacerai point son nom du livre de la vie.* (Comparez avec XX, 15 et ailleurs.)

A l'église de Philadelphie : *Et j'écrirai sur lui le nom de mon Dieu, et le nom de la ville de mon Dieu, la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel d'auprès de mon Dieu, et mon nom nouveau.* (Comparez avec XXI, 10 et XXII, 4.)

A l'église de Laodicée enfin : *A celui qui vaincra je donnerai d'être assis avec moi sur mon trône comme aussi j'ai vaincu et je suis assis avec mon père sur son trône.* (Comparez avec V, 6 et XX, 4.)

Nous pourrions multiplier ces preuves de symétrie calculée et d'artistique combinaison. Citons seulement encore le portrait du Fils de l'homme du chapitre I, 13-17. Tous les attributs qu'il possède ici reparaissent dans les apparitions correspondantes de XIV, 14 et XIX, 11, 16. Il n'y a pas jusqu'à cette expression si curieuse au point de vue grammatical, ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, qui ne soit répétée dans le corps de l'ouvrage. Ce qui étonne enfin c'est que dans cette prétendue préface, mise par un auteur chrétien en tête d'un livre juif pour y développer ses croyances chrétiennes plus librement, alors qu'il reproduit tout le symbolisme du reste du livre, il en omette deux, les plus caractéristiques peut-être de son christianisme savoir : l'*agneau immolé* et le nom du Messie chrétien, le *logos* de Dieu. L'idée d'une préface extérieure à l'ouvrage ne suffit pas pour expliquer les faits littéraires que nous venons de signaler. Tout trahit une conception homogène.

Il reste une considération plus décisive encore. N'y a-t-il pas un plan ou plutôt un cadre construit avec art et réflexion et dans lequel notre Apocalypse se développe? Et si ce plan existe, nos trois premiers chapitres restent-ils en dehors de ce cadre ou y sont-ils compris et enfermés? On a beaucoup discuté sur ce fameux plan de l'Apocalypse, et il faut bien convenir que certains auteurs pour le retrouver partout ont poussé la subtilité exègétique jusqu'à l'extrême. Dans la seconde partie du livre, en particulier, il a fallu multiplier les épisodes, les intermèdes, les parenthèses dramatiques, au point que ce qui forme ces intermèdes prétendus est plus important que le drame lui-même. Mais, en accordant que ce plan ne se maintienne pas sans rupture et sans irrégularité jusqu'au bout, il est impossible de nier qu'il existe; il saute aux yeux au moins dans la première partie.

On a comparé notre Apocalypse à un grand drame et la comparaison est assez juste. Mais il est aisé de voir que les acteurs et les scènes marchent et se déroulent d'après un mouvement rythmique dont la règle fondamentale est facile à discerner. Cette règle est déterminée par le chiffre sacré 7. Le rôle de ce nombre est dominant partout. La révélation provient des sept esprits de Dieu; elle est adressée aux sept églises d'Asie; elle s'accomplit en trois actes dont chacun est formé de la succession de sept sceaux rompus, de sept trompettes sonnantes et de sept coupes renversées. Sept rois sont accordés à l'empire romain; la ville sainte sera foulée aux pieds par les païens pendant trois ans et demi ce qui est la moitié de sept, etc. Mais ce rôle du chiffre 7 n'est-il pas aussi évident dans nos trois premiers chapitres que partout ailleurs? Et n'est-ce pas le même motif qui, ayant arrêté à 7 le chiffre des sceaux, des trompettes et des coupes, a aussi fait choisir les sept Eglises d'Asie et a fait écrire les sept lettres?

Ce n'est pas tout. Si l'on étudie de près la triple scène des sceaux, des trompettes et des coupes, on verra que chaque fois le chiffre 7 se décompose en 4 et 3, en sorte que dans chaque série, on a toujours deux groupes ou tableaux distincts. Ainsi les quatre premiers sceaux se ressemblent beaucoup et

forment un premier groupe ; les trois derniers ont un contenu tout différent. De même pour la scène des trompettes. Les quatre premières défilent dans une série rapide. Les trois dernières sont plus espacées et se confondent avec les trois οὐαί, c'est-à-dire des calamités plus formidables. Même division ou si l'on veut même rythme dans la succession des coupes. Eh bien ! n'est-il pas très curieux que les sept lettres aux sept églises se classent d'après le même système en un groupe de trois et en un groupe de quatre ? On peut remarquer, en effet, que les trois premières se ressemblent beaucoup par le contenu et un ton adouci ; c'est le premier groupe. Les quatre dernières se terminent toutes de la même façon, et sont d'un ton plus sévère ; c'est un second groupe.

On voit combien sont systématiques ou, si l'on veut, artificiels les procédés de composition de l'auteur. Puisque nous touchons à ces détails relevons une autre analogie non moins frappante. Au chapitre I nous avons un portrait du Fils de l'homme avec un ensemble de glorieux attributs. Ce même Fils de l'homme apparaît et parle dans chacune des lettres aux sept églises, et ce qui est très curieux, il y apparaît chaque fois avec l'un des attributs accumulés tout d'abord dans la peinture initiale, en sorte que chaque lettre est symétriquement rattachée à l'un des rayons de la gloire du Fils de l'homme. Ce procédé de composition qu'on pourrait appeler mécanique, se retrouve plus ou moins dans toute l'Apocalypse. C'est une des petites recettes littéraires de notre auteur. Examinez comment sont conduits les développements des chapitres IV, V, VI, etc. Au chapitre IV sont décrits d'abord le temple et le palais céleste. Puis à chacun des êtres ou des objets décrits est rattachée l'une des scènes suivantes. C'est un des vieillards qui annonce la rupture des sceaux par l'Agneau (V, 5) ; c'est tour à tour chacun des quatre chérubins qui font apparaître le contenu des quatre premiers sceaux (VI, 1 et suiv.) ; ou bien c'est une voix qui sort du trône de Dieu, ou une autre voix qui sort des angles de l'autel. Entre les décors et les scènes, si l'on peut s'exprimer ainsi, il règne toujours une correspondance et une symétrie singulières. Mais puisque, soit par le plan général,

soit par le procédé littéraire, nos trois premiers chapitres sont si intimement liés et ressemblent si fort au reste de l'ouvrage, comment admettre qu'il les en faille violemment séparer et les prendre pour une préface indépendante mise par un autre auteur en tête d'un livre étranger ? Si, au contraire, comme il semble impossible d'en douter plus longtemps, ces trois chapitres font corps avec l'ouvrage, il est évident que l'hypothèse de M. Vischer doit être profondément modifiée. Dans quel sens et dans quelle mesure, c'est ce que nous allons encore essayer de déterminer.

III

Du plan général ou du schématisme de l'Apocalypse.

M. Vischer a fait des observations critiques sur certaines portions du texte de l'Apocalypse qui demeurent justes. Il a signalé des morceaux juifs comme les chapitres XI et XII qui ne se comprennent bien que dans cette hypothèse et, d'autre part, une série d'interpolations chrétiennes, en quelque sorte plaquées et qui se détachent d'elles-mêmes à la plus légère secousse, comme par exemple, XVI, 15 ou XIV, 12 et 13 ; XI, 8, etc. Il faudra désormais tenir compte de ces remarques. Mais ne peut-on pas en garder le bénéfice en renversant l'hypothèse générale du jeune théologien ? Il voulait que notre Apocalypse fût une apocalypse juive ornée d'additions chrétiennes. Ne pourrait-on pas soutenir avec plus de vraisemblance que nous avons une apocalypse d'un auteur chrétien où sont entrés avec des modifications légères des oracles juifs, utilisés comme d'anciens matériaux dans un nouvel édifice ?

Il faut revenir au *schématisme*, pour employer un terme barbare mais commode, de notre Apocalypse dont nous avons déjà parlé. Ce plan ou ce schématisme dramatique fondé sur le chiffre 7 existe et ce schématisme a été construit par l'auteur des trois premiers chapitres, c'est-à-dire l'auteur chrétien. C'est celui-ci qui a conçu les destinées finales du monde attendues à bref délai sous la forme d'un drame grandiose en trois actes : l'acte des sept sceaux, l'acte des sept trompettes

et l'acte des sept coupes, qui correspondent exactement aux trois moments apocalyptiques du grand discours eschatologique de nos premiers évangiles, les ἀρχαὶ ὠδίνων, la θλίψις μεγάλη, le τέλος. Ce discours eschatologique, qu'il soit ou non de Jésus, prouve que cette manière de se représenter l'avenir imminent était courante et je dirais canonique parmi les chrétiens vers l'an 80 de notre ère. Plus on compare l'Apocalypse avec ce discours plus on est frappé de leur analogie foncière, et plus on reste convaincu que c'est sur cette base que l'auteur de l'Apocalypse de saint Jean a élevé son grand édifice. Les trois actes du drame lui étaient fournis par la tradition et la croyance générale de l'Eglise d'alors. Remplissez chacun de ces trois actes avec les scènes des sceaux, des trompettes et des coupes, fixées elles-mêmes par le chiffre sacré 7, et vous avez, si je puis ainsi dire, la charpente primitive et élémentaire de sa construction. Cette conception maîtresse n'est point méconnaissable encore une fois, et elle est l'œuvre de l'auteur chrétien. Voilà ce que nous pouvons considérer comme établi.

Mais cette première observation ne suffit pas, car elle n'est pas complète. Il faut se demander encore si ce schématisme est continu et embrasse toutes les parties du livre. Or, il nous paraît aussi impossible d'en affirmer la continuité que d'en nier l'existence. Jusqu'au chapitre X, le plan se déroule avec régularité et simplicité, d'une façon parfaitement acceptable sans avoir besoin de recourir aux expédients malheureux et violents de M. Vischer pour corriger par exemple le début du chapitre V (l'agneau immolé), ou faire disparaître la fin du chapitre VII concernant la multitude innombrable des rachetés de toute nation, tribu, race ou langue. Mais, autant tout est lié et bien ordonné dans cette première moitié du livre, autant les principales visions de la seconde débordent le cadre primitif et restent sans lien entre elles. Pour retrouver le schématisme en question, dans cette seconde partie, les partisans de l'unité du plan et du livre, dépensent, nous l'avons dit, autant de subtilité et d'artifices, que M. Vischer et ses amis pour le méconnaître et le détruire dans les neuf premiers chapitres. La vérité est que ce schématisme est submergé dans la seconde moitié

de l'Apocalypse sous un flot d'oracles nouveaux et absolument imprévus. Il ne reparaît un instant au chapitre XV avec les sept anges ayant les sept coupes de la colère divine, que pour disparaître avec le chapitre XVII. N'est-ce pas un fait extrêmement remarquable que toutes les grandes visions de l'Apocalypse, les plus caractéristiques, celles qui rattachent les prophéties de ce livre à un milieu historique précis, celles dont la critique moderne s'est servie pour déterminer la date du livre, je veux dire, la vision annonçant que le temple serait épargné (chap. XI), celle de la naissance du Messie, enfanté par la théocratie d'Israël (chap. XII), la vision de la bête aux sept têtes et aux dix cornes dont le chiffre est 666, enfin la vision de la prostituée et de son châtiment (chap. XVII et XVIII), n'est-il pas, dis-je, très remarquable que toutes ces grandes visions historiques non seulement se succèdent sans lien aucun, mais restent absolument en dehors du schématisme si vanté de l'Apocalypse? N'est-ce pas déjà une présomption favorable à l'idée que ces visions d'un caractère à part et si différentes par les idées ou les sentiments de toutes les autres sont venues d'ailleurs, et que l'auteur en a enrichi son livre au risque d'en briser complètement l'organisme scénique?

Seconde remarque. A un autre indice négligé jusqu'ici, on peut reconnaître leur origine étrangère et le fait d'un emprunt. Nous avons dit que l'auteur de l'Apocalypse a conçu sa révélation comme un drame, et il a placé ce drame dans le ciel. Voilà pourquoi dès le chapitre IV, il décrit avec tant de soin ce que nous pouvons appeler le théâtre céleste où la pièce est représentée. Jean, le voyant, n'a pas ses visions sur la terre; il est transporté dans le ciel : « Monte ici, » lui dit la voix qui le fait entrer en extase (IV, 1). Il est donc naturel que toutes les visions qu'il reçoit aient lieu dans le ciel où se reverbèrent, comme sous la lumière d'une lanterne magique, les images symboliques des choses à venir. Suivez toutes les visions enserrées par le schématisme de l'auteur, vous verrez qu'en effet, toutes sans exception se passent dans le ciel, et sont décrites de ce point de vue du ciel où l'auteur s'est placé et nous a placés dès le début. Or il est facile de voir que les grandes vi-

sions historiques que nous rappelions tout à l'heure, le temple mesuré par le bâton du prophète, la naissance du Messie théocratique, la bête à sept têtes et à dix cornes, la prostituée et son châtiment n'ont pas été conçues ni racontées à ce point de vue. Ces visions sont l'œuvre d'un voyant resté sur la terre, ou redescendu comme l'on voudra. La situation a changé bien que le point de vue céleste revienne au chapitre XV, verset 5 avec les sept coupes qui appartiennent, en effet, au schématisme ordinaire. Le point de vue des visions historiques est autre, disons-nous et il a changé à un moment précis que l'auteur lui-même a marqué. C'est dans la scène du chapitre X où le voyant reçoit l'ordre d'avaler un petit livre doux et amer et, à la suite de cette ingestion, la misssion tout à fait étonnante exprimée dans ces mots : « Il te faut encore prophétiser sur maints peuples, nations, langues et rois. » Dans ce petit livre mangé et dans cette mission prophétique absolument inattendue et qui brise le schématisme extérieur de notre Apocalypse, n'aurions-nous pas la clef présentée à nous par la main même de l'auteur, de l'énigme littéraire qu'on s'efforce en vain depuis si longtemps de résoudre ? Nous y reviendrons.

Bornons-nous pour le moment à faire simplement des remarques littéraires sur les parties qui ne rentrent pas dans le plan primitif de l'auteur. Aux deux premières que nous venons de présenter s'en ajoute une troisième. Comparez ces grandes visions indépendantes et hors cadre avec les éléments qui remplissent la série des sceaux, des trompettes et des coupes. N'êtes-vous pas frappés de la richesse, de l'ampleur des unes et de la maigreur ou pauvreté des autres? Les premières s'appliquent à des faits historiques déterminés qu'elles illustrent d'une façon terrible et grandiose. Voyez par exemple la peinture de la prostituée et de son châtiment. Quelle couleur, quelle poésie, quelle simple et grande éloquence dans la complainte des matelots et des marchands sur la ruine de Rome ! Au contraire, il y a véritablement impuissance d'imagination dans les images qui sortent des sceaux, des trompettes et des coupes. Toutes se ressemblent et s'épuisent très vite. Aucun événement historique de quelque portée n'est discernable. La progression

n'est pas sensible. Ces formes sont remplies par des généralités banales ou des réminiscences des plaies d'Egypte et des fléaux dépeints par les anciens prophètes : guerre, peste, famine, sauterelles, tremblements de terre, ouragans, etc. On dirait que l'auteur, après avoir construit ses grands cadres, n'a pas pu les remplir autrement qu'avec les éléments banals de la rhétorique du genre. Il ne fait pas œuvre de prophète ou de voyant ; il a fait œuvre de littérature et d'artifice. Ce qui est hors de son cadre vaut beaucoup mieux que ce qui s'y trouve enfermé ; c'est autrement puissant, concret, riche et vivant. Me permettra-t-on une comparaison familière pour rendre l'impression que j'ai reçue ? L'Apocalypse me semble un grêle filet entre les mailles duquel ont été retenus, par une heureuse fortune, de grands et beaux poissons. Il s'agit de savoir si nous pourrons réussir à dégager ces derniers sans rompre les mailles du filet.

Une dernière remarque est celle-ci, toute dogmatique et religieuse : on a parlé de la théologie et de la piété juive de l'Apocalypse constituant à côté de la théologie et de la piété chrétienne de ce livre un dualisme latent et irréductible. Cette impression de savants commentateurs n'est pas erronée. Mais, à y bien regarder, il me semble que ce judaïsme ou plutôt ce pur hébraïsme n'existe réellement que dans les grandes visions historiques de la seconde moitié du livre dont nous parlons. La foi dans la perpétuité du temple, l'espoir du retour à Dieu de la nation juive et de son salut final, la haine inexpiable de Rome et du genre humain, le Messie simplement homme naissant de la théocratie d'Israël et enlevé au ciel pour échapper à la colère du dragon, c'est-à-dire un Messie sans la croix et sans la mort ; le retour, aux derniers temps, de Moïse et d'Elie, les deux oliviers et les deux chandeliers du chapitre XI ; le monothéïsme sévère et jaloux, l'appétit de représailles contre les ennemis du peuple, la joie triomphante et sauvage ressentie à la vue de Rome dévastée ; en opposition, la gloire matérielle de la Jérusalem nouvelle redevenue suzeraine du monde, etc., tous ces traits juifs se retrouvent, et ne se retrouvent à ce degré tranché et avec cette intransigeance, que dans les grandes

visions qui restent en dehors du cadre de l'Apocalypse. Ne seraient-elles donc pas venues d'ailleurs ?

Au chapitre X, c'est-à-dire au point même où se fait, dans le schématisme serré de notre livre, la grande cassure que nous venons de constater, l'auteur a introduit cette singulière et originale vision d'un petit livre apporté par un ange qui le donne à manger au voyant. Ce petit livre renfermait une série de prophéties toutes nouvelles, comme l'indique le dernier verset du chapitre. Cette vision a beaucoup embarrassé les exégètes ; aucun n'a pu lui découvrir un sens plausible ni expliquer dans quel but elle arrive à cette place. Or, nous constatons : 1° que ce livre avalé en ce moment par l'auteur est un recueil de prophéties qui, par conséquent, vont se superposer aux autres et rester hors du cadre conçu d'abord ; 2° qu'à ce moment là précisément le schématisme de l'Apocalypse est rompu. Ne sommes-nous pas en droit d'expliquer cette vision au pied de la lettre? Ce symbole est-il autre chose que le signalement d'un fait littéraire positif, à savoir qu'à ce moment l'auteur a eu à sa disposition un document nouveau; qu'il a réellement incorporé dans son œuvre un recueil d'oracles apocalyptiques qui avaient pour lui une origine et une autorité divines ? Telle est en raccourci l'hypothèse nouvelle où nous sommes conduits par les faits littéraires que nous avons constatés jusqu'ici et qu'il convient maintenant de vérifier de plus près.

IV

La vision du petit livre. (Chap. X.)

Pour comprendre l'intention et le contenu de cette vision, il faut noter d'abord la manière dont elle est encastrée dans l'Apocalypse et ensuite l'étudier en elle-même.

On se souvient de la marche du drame. Les sept sceaux ont été rompus et du dernier d'entre eux sont sorties les sept trompettes. Les six premières ont sonné ; la cinquième a amené le premier οὐαί ou malheur. Il doit y en avoir trois. La sixième sonne à son tour et amène l'invasion des Parthes guidés par

les rois de l'Euphrate. C'est à ce moment, entre la sixième trompette et la septième que se place la scène du petit livre. Il va sans dire qu'elle interrompt la marche du drame et que cette vision nouvelle n'a absolument ni lien ni rapport soit avec la sixième trompette qui a sonné, soit avec la septième qu'on attend. Entre le chapitre IX et le chapitre X la solution de continuité est sensible. Mais le hiatus est bien plus frappant à la fin de l'épisode, au chapitre XI et au verset 14. La scène du petit livre est suivie de celle du temple mesuré par le voyant et du peuple juif converti par l'épreuve. « Les survivants, dit en effet l'auteur, eurent de la crainte et donnèrent gloire au Dieu du ciel. » Et c'est après cela que survient cette réflexion : « Le second οὐαί est passé, voici le troisième vient bientôt. » Ce second οὐαί, ne peut pas être vu dans la vision du temple épargné et du peuple châtié et converti qui précède immédiatement. Le second οὐαί, c'était le contenu de la sixième trompette, c'est-à-dire l'invasion des Parthes, comme le premier οὐαί était le fléau amené par la cinquième. Selon l'analogie de IX, 12, le verset du refrain XI, 14 devait venir à la fin de la sixième trompette. c'est-à-dire après IX, 21, et c'est là qu'il faut encore le rattacher pour en avoir le sens véritable. N'est-il pas évident que la scène du petit livre apporté par un ange gigantesque est entrée ici de force et que l'auteur n'a pas même pris la peine de la coudre soit avec ce qui précède soit avec ce qui suit?

Il faut encore faire une remarque sur la septième trompette. C'est la dernière et l'on sait que la dernière trompette doit amener le dénouement apocalyptique. (Comp. I Cor. XV, 51, 52). Or, dans notre Apocalypse, cette trompette sonne enfin et elle n'amène rien du tout. Au lieu d'arriver à sa fin, le drame recommence véritablement avec les chapitres XII et XIII. Comment se fait-il que cette dernière trompette qui devait être la plus formidable soit la plus stérile? Rien, mais rien n'en sort. Suivant l'analogie rythmique voici ce qu'on pouvait prévoir : de même que du dernier sceau étaient sortis les sept anges tenant les sept trompettes, de même on s'attend à ce qu'au son de la dernière trompette apparaissent les sept anges

tenant les coupes de la colère divine et exerçant le jugement suprême contre la terre des impies. Or, cela n'est pas. Les anges, tenant les coupes, n'apparaîtront qu'au chapitre XV et sont sans aucune relation avec la septième trompette. Comment expliquer ces anomalies et ces troubles dans le schématisme de l'Apocalypse sinon par la présence d'un document nouveau, qui, pour se faire place dans l'œuvre nouvelle l'a tout à fait disloquée ?

Cette vision du petit livre et celle du temple qui la suit, sont, nous dit-on, un intermède qui arrive entre la sixième et la septième trompette comme il s'en était produit un entre le sixième et le septième sceau. Nous le voulons bien, et l'auteur a été guidé par son goût de symétrie pour intercaler ici ces deux visions. Mais il reste à dire quel sens avait pour lui ce petit livre que la voix céleste lui fait avaler et c'est ce que les commentateurs ne font pas. Ils se bornent généralement à dire que l'image est empruntée au prophète Ezéchiel (chap. III) et signifie la communication de la science des choses futures. Mais on ne peut pas s'arrêter à cette idée générale. Le résultat de ce petit livre avalé, c'est une mission prophétique pour l'auteur, comme l'indique le verset 11. « Il te faut de nouveau prophétiser sur maints peuples, nations, races et langues et rois. » Toute la vision et tout son intérêt se résument dans cette mission. Ce verset nous donne en même temps le contenu du petit livre. C'était un recueil de prophéties diverses concernant des peuples et des rois.

Cette mission prophétique survenant tout à coup est quelque chose de nouveau dans l'Apocalypse, et nous assistons au changement de point de vue de l'auteur. Jusque-là l'auteur était dans le ciel, simple spectateur du drame céleste qui se déroulait sous ses yeux et dont il ne devait être que le scribe. Maintenant il mange un livre et, comme les anciens prophètes, il reçoit l'ordre de prophétiser sur la terre, c'est-à-dire de faire entendre des oracles sur les destinées de divers groupes humains. Ainsi changement de point de vue et changement de rôle. On s'est demandé si le petit livre mangé faisait partie du grand livre aux sept sceaux du commencement. Entre les deux

il n'y a aucun rapport à établir, par la bonne raison que les deux images correspondent à deux conceptions tout à fait différentes. Le petit livre du chapitre X arrive du dehors, comme un supplément de prophéties qui doivent être publiées avant que la fin arrive, et qui doivent l'être non par un ange ni par le Messie, mais, ce qui est unique dans l'Apocalypse, par le voyant lui-méme agissant personnellement comme acteur dans le drame de l'histoire.

Puisque l'auteur a reçu l'ordre de prophétiser, il a dû y obéir sous peine de manquer à sa mission. Où sont donc ces prophéties nouvelles? La plupart des exégètes ne se sont pas donné la peine de les chercher et ont cru sans doute qu'elles n'avaient pas été reproduites. En relisant la fin du chapitre X, on s'attend nécessairement à les rencontrer dans ce qui va suivre. Aussi quelques savants voient ces prophéties dans le chapitre XI. Mais il n'y est question que du temple et de Jérusalem. Cela n'épuise pas la nomenclature du chapitre X verset 11. Cet oracle doit être le premier oracle, ce n'est pas l'ensemble des oracles annoncés. Mais si vous y ajoutez : 1° la vision du chapitre XII sur la naissance du Messie ; 2° celle de la bête et du faux prophète du chapitre XIII ; 3° celle de Rome et de son châtiment chapitre XVII et XVIII, etc., vous obtenez un ensemble qui correspond très bien à l'indication du verset 11 du chapitre X. Or précisément ces oracles, sont des oracles détachés, et se trouvent être ces grandes prophéties historiques hors cadre qui nous avaient frappés en étudiant le plan général du livre. Nous pouvons donc conclure que dans la vision du chapitre X, qui inaugure un commencement nouveau dans l'Apocalypse, juste au moment où le premier ordre apocalyptique du livre touchait à sa fin, nous pouvons conclure que cette vision, disons-nous, est autre chose qu'un ornement littéraire sans conséquence, mais que l'auteur y indique lui-même l'entrée dans son œuvre d'un groupe de prophéties nouvelles, c'est-à-dire d'un document nouveau, issu d'une conception toute différente. On peut bien dire, il est vrai, qu'un auteur a toujours la liberté de modifier son plan primitif et qu'une modification de ce genre n'implique pas encore une dualité d'auteurs. Mais il faut obser-

ver que tout en concevant un ordre nouveau de prophéties, l'écrivain n'a pas abandonné son plan primitif. Son procédé n'est pas la transformation organique d'un ensemble ; mais la superposition de deux édifices de construction différente ; car l'ancien plan subsiste sous les matériaux nouveaux qui l'écrasent et le débordent. Voyez le schématisme des sept coupes. On remarquera également que le dénouement suprême du grand drame n'est pas amené par la dernière coupe. Ce dénouement, c'est-à-dire le triomphe du Messie sur les rois de la terre et sur le dragon, est indépendant du schématisme primitif de l'auteur et lui a été fourni par le nouveau recueil de prophéties dont il va faire usage.

Nier l'intervention de ce document nouveau à partir du chapitre X, alors que l'auteur a pris soin de l'annoncer lui-même et que tout confirme son dire, nous a paru impossible. Il est vrai qu'on peut dire que le même auteur a écrit ce second recueil de prophéties comme le premier. En théorie la thèse est soutenable. Il faut voir ce qu'elle devient devant les faits littéraires qui restent à constater. Nous sommes en présence du recueil de prophéties annoncé chapitre X, verset 11. Ces prophéties sont-elles juives ou judéo-chrétiennes ? Formaient-elles un ensemble lié ou bien n'étaient-ce que des oracles détachés ? Nous ne pourrons répondre à ces nouvelles questions avec quelque vraisemblance qu'après avoir essayé de reconstituer ce recueil et qu'on l'aura tout entier sous les yeux pour en bien juger.

V

Essai de reconstitution du recueil de prophéties annoncé chapitre X, verset 11.

Voici tout de suite le tableau des morceaux de la seconde moitié de l'Apocalypse qui dérivent, à mon avis, de cette nouvelle source. On y reconnaîtra précisément toutes les grandes prophéties et quelques autres qui, indépendantes du plan primitif du livre, restent détachées dans le contexte et correspondent exactement à la caractéristique du petit livre annoncé :

prophéties diverses sur des peuples et des rois. Ce recueil comprenait :

1° XI, 1-13 : Un oracle sur le temple et sur Jérusalem.

2° XII, 1-18 : Un oracle sur la naissance et l'enlèvement au ciel du Messie théocratique.

3° XIII, 1-18 : Oracle sur la bête à sept têtes et son prophète.

4° XIV, 6-20 : Série de petits oracles détachés sur l'évangile éternel, sur la chute de Babylone et les adorateurs de la bête, enfin sur la moisson et la vendange de l'iniquité mûre sur la terre.

5° XVI, 13-16 : Oracle sur les trois démons-grenouilles et la bataille d'Armagedon.

6° XVII, 1; XIX, 2 : Grand oracle sur la prostituée et son châtiment.

7° XIX, 11-21 : Premier triomphe du Messie sur la bête et les rois de la terre. Le festin des oiseaux du ciel.

8° XX, 1-10 : Second triomphe du Messie sur Gog et Magog.

9° XXI, 9 ; XXII, 5 : La nouvelle Jérusalem suzeraine de l'univers. Oracle faisant pendant à celui de la chute de Rome.

Nous ne pouvons pas dire *a priori* que tous ces oracles soient de même date, de même nature et de même origine. Il faut les examiner rapidement l'un après l'autre pour saisir le caractère de chacun d'eux.

Le premier, XI, 1-13, repose sur la foi juive que dans la catastrophe qui s'approche, le temple, l'autel et les fidèles réunis dans le temple seront épargnés. Un tel oracle évidemment a dû être rédigé avant le moment où, le temple ayant été détruit par Titus, l'événement avait confondu l'espérance des Juifs. Au lieu de rédiger des oracles sur la préservation miraculeuse du temple après l'an 70, on cherchait plutôt dans les Ecritures des prophéties annonçant sa destruction par le feu, comme le prouve ce curieux passage de Josèphe (*B.* Jud. IV, VI, 3 *in fine*). « Il y avait un vieil oracle d'hommes inspirés d'après lequel la ville serait prise et le temple livré aux flammes d'après la loi de la guerre, quand éclateraient les séditions intestines, et quand des mains juives elles-mêmes profaneraient le sol de Dieu. » Donc, notre oracle date d'avant l'an 70 et du

moment où les armées romaines forçaient la première enceinte de la ville[1]. Mais il faut ajouter que cet oracle est juif non à cause de sa couleur et de ses images, non pas même à cause de l'attente des deux précurseurs du Messie, Moïse et Elie. (Comp. Math. XVII, 3.) Mais parce qu'il n'est pas admissible que les chrétiens aient oublié la prophétie de Jésus sur la destruction inévitable du temple qui est directement contraire à celle-ci. (Math. XXIV, 1, 2.) Et les chrétiens de Jérusalem, s'enfuyant à Pella montrent bien qu'ils ne croyaient trouver aucun refuge assuré dans Jérusalem ni dans le temple. Nous concluons donc que ce premier oracle est d'origine juive. Il suffit d'en laisser tomber les derniers mots du verset 8 : ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη qui ont tout l'air, en effet, d'une annotation postérieure et étrangère, pour avoir une page du plus authentique judaïsme d'avant l'année 70.

Il faut en dire autant du second (XII, 1-18). Ce n'est point parce que nous y trouvons des images juives et théocratiques; car les premiers chrétiens ont emprunté toutes leurs images et leurs espérances apocalyptiques au judaïsme. Nous disons que cet oracle est juif parce que le Messie annoncé est le Messie sans la croix. Il est fils de la théocratie d'Israël et, *au moment de sa naissance sur la terre*, il est enlevé au ciel pour échapper à la mort et au dragon, pour croître paisible dans le ciel avec les anges, jusqu'à ce qu'étant homme fait, il redescende en triomphateur sur la terre. Il est absolument impossible de concevoir qu'un chrétien pût se représenter ainsi l'histoire du Messie de Nazareth mort sur une croix. D'ailleurs il suffit comme précédemment de supprimer les mots διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου (vers. 11) qui sont en contradiction avec tout l'oracle, et au verset 17, le membre de phrase où paraît le nom de Jésus, pour ne plus trouver le moindre obstacle à cette interprétation juive. Aucune autre ne nous semble possible.

Le troisième oracle (chap. XIII) concernant la bête et son

[1] A ce moment, au contraire, bien des oracles circulaient, annonçant que Jérusalem ne serait pas prise, que le temple resterait debout et que le Messie, au moment le plus critique, allait apparaître. Josèphe. B. J, VI, 5, 4; Tacite, *Hist.* 8, 13; Suétone, *Vespasianus*, 4.

prophète, c'est-à-dire l'empereur et la sagesse païenne est d'un caractère moins tranché. Les principales images sont tiréees du symbolisme de Daniel dont usaient également chrétiens et Juifs. Toutefois les premiers mots du verset 7 se comprennent mieux au sens juif. Il est question là, nous semble-t-il, de guerre réelle et non de persécution, de la guerre que les Romains font à la théocratie, aux saints d'Israël. Il fut donné à la bête de vaincre les saints pendant quarante-deux mois et d'avoir autorité sur eux. Les mots : εἴτις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει prouvent encore qu'il s'agit de prisonniers de guerre. L'oracle ne fait donc pas allusion à la persécution des chrétiens sous Néron, mais à la guerre juive. Il ne suit pas que la bête au chiffre de 666 ne soit pas Néron ; mais c'est Néron *redivivus* dont on connaît bien la légende longtemps persistante, Néron blessé à mort par l'épée et qui a repris vie (vers. 14). Nous concluons donc que nous avons encore ici un oracle juif légèrement retouché aux versets 8 et 9, comme l'a démontré M. Vischer, oracle qui est un peu postérieur aux deux autres, et fait allusion aux mêmes événemenls.

Ces trois premiers oracles, bien que sans lien extérieur ne sont pourtant pas indépendants les uns des autres. Autant ils sont étrangers au contexte général de l'Apocalypse, autant ils tiennent ensemble, non seulement par l'effet d'une même situation historique d'où ils sont tous les trois sortis, mais encore par des indications précises qui prouvent qu'ils se supposent réciproquement. Ainsi dans le premier oracle apparaît déjà la bête τὸ θηρίον qui sera l'objet du troisième. Dans celui-ci reviennent les quarante-deux mois de triomphe et de pouvoir accordés aux païens sur les Juifs dont il était question au chapitre XI. Enfin, il est évident, d'autre part, que la bête à son tour n'est que l'incarnation et l'organe du dragon rouge, du diable qui persécute la mère du Messie et veut dévorer son enfant. Ces trois oracles forment donc un ensemble et sont les trois moments d'une même évolution apocalyptique.

Nous passons tout de suite au numéro 6, c'est-à-dire au grand oracle sur la prostituée et son châtiment (XVII et XVIII). Il faut noter tout d'abord la curieuse façon dont cet oracle est rattaché

à ce qui précède. La chute de Babylone faisait partie du contenu de la septième coupe (XVI, 18). Rien n'aurait été plus naturel que de raconter alors cette ruine de Rome. L'auteur même l'a fait en partie avec les versets 17, 18, 19 et 20 du chapitre XVI. Or, au chapitre XVII, quelque chose de tout nouveau recommence. L'un des sept anges qui avaient les sept coupes, emporte le voyant au désert, et c'est au désert qu'a lieu la vision de la prostituée, non au ciel comme la vision des sept coupes. C'est assez dire que l'oracle de la prostituée n'appartient pas au schématisme septennaire de l'Apocalypse, qu'il a une existence indépendante et vient du dehors comme un ajout au tableau de la dernière coupe. Que ce nouvel oracle fut en réalité relié à celui concernant la bête du chapitre XIII, c'est ce que prouve le fait que la femme apparaît assise sur la bête aux sept têtes et aux dix cornes. Ces pages admirables de poésie et d'éloquence respirent à chaque ligne la haine nationale des Juifs contre Rome et l'ardeur de représailles qui les animait. La complainte des matelots et des marchands est d'une inspiration essentiellement juive. Le verset 16 du chapitre XVII nous place très positivement dans la situation historique d'où l'oracle est sorti : « Les dix têtes (les dix proconsuls) et la bête (Néron sorti de l'enfer et dont le retour paraissait imminent) haïssent la prostituée; ils la rendront déserte et nue, ils mangeront ses chairs et la consumeront par le feu. » C'est la crainte universelle qui s'attachait au spectre effrayant du *Nero redivivus*. Cet oracle a donc été rédigé aux environs de l'an 70, mais un peu après ceux auxquels il se rattache et dont nous avons déjà parlé. Jérusalem a été prise, le peuple massacré et c'est du milieu des ruines fumantes de la ville sainte qu'est partie cette terrible prophétie contre Rome victorieuse (XIX, 24). Les quelques interpolations chrétiennes qu'on y remarque se dénoncent et tombent d'elles-mêmes (XVII, 6, 14). Peut-être est-il possible de soutenir que la vision du chapitre XVII appartient à l'auteur chrétien de l'Apocalypse et qu'il l'a imaginée pour relier à son œuvre l'oracle juif sur la chute de Rome qui alors ne commencerait qu'au chapitre XVIII. A ce moment, en effet, on dirait un nouvel oracle qui commence, un nouvel ange descend du ciel

pour annoncer encore une fois la chute de Babylone, comme s'il n'en avait pas encore été question. Nous ne pouvons pas décider entre les deux hypothèses. Mais l'état singulier du texte à cet endroit de l'Apocalypse suffit pour prouver qu'il y a ici un oracle sur Rome venu de la même source que les trois premiers et dont l'étendue seule peut être discutée.

A cet oracle sur Rome et son châtiment, nous joignons immédiatement celui de XXI, 9 à XXII, 5 sur Jérusalem et sa gloire qui lui fait pendant. Notons tout d'abord que ce dernier oracle est exactement rattaché à ce qui le précède comme l'oracle de la grande prostituée à la série des sept coupes. L'un et l'autre viennent après coup, quand tout semble terminé et qu'on n'attend plus rien. On est fort surpris, en effet, au chapitre XXI et au verset 9 de voir reparaître l'un des sept anges des sept coupes oubliés depuis longtemps qui vient prendre l'auteur et le transporter sur une haute montagne (auparavant c'était au désert) pour lui montrer la nouvelle Jérusalem descendant du ciel sur la terre. Notre étonnement est d'autant plus légitime que dans ce qui précède (chap. XXI, 1-8) nous avons lu ceci : « Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle; car le premier ciel et la première terre avaient disparu et la mer n'était plus. Et je vis la ville sainte, une Jérusalem nouvelle descendant du ciel d'auprès de Dieu comme une fiancée parée pour son époux et j'entendis une grande voix sortant du trône (le voyant est toujours ici dans le ciel) disant : Voici la tente de Dieu avec les hommes, etc. » L'auteur continue et pour bien marquer que c'est la fin, il écrit : γέγονεν. « C'est fini. » Et, en effet, d'une part, il nous décrit le bonheur sans mélange des élus, et, de l'autre, le châtiment des réprouvés sans espérance. Le drame est épuisé.

Lorsque donc, au verset 9, un des sept anges reparaît et se représente à l'auteur pour lui dire : Viens et je te montrerai la fiancée de l'époux, la nouvelle Jérusalem descendant du ciel, le voyant pourrait lui répondre : Mais je l'ai déjà vue et contemplée, tu arrives trop tard. Rien ne peut mieux démontrer que ce nouvel oracle est une addition postiche. Nous nous expliquons toutefois très bien le scrupule de l'écrivain. Il avait

tracé avec sobriété la figure de l'épouse chrétienne de l'agneau XXI, 1-8. Mais il lui restait sous les yeux la peinture éclatante de cette Jérusalem nouvelle, tracée par un oracle plus ancien. Il n'a pas voulu le laisser perdre, et comme il avait recueilli et cousu l'oracle sur Rome, il recueille et cout après coup et comme il peut ce dernier oracle sur Jérusalem devenue à la fin, selon les espérances juives, la suzeraine incontestée de l'univers. On peut bien défier, en effet, l'exégèse la plus subtile d'expliquer comment après la péricope sur l'habitation de Dieu parmi les hommes et les huit premiers versets du chapitre XXI, il peut être qnestion de la séparation des païens et des Juifs, comment surtout il peut être encore question de païens venant s'éclairer à la lumière de Jérusalem et de rois de la terre lui apportant l'hommage de leur gloire et le tribut de leurs richesses (XXI, 24, 25, 27 et XXII, 2) ? Ce sont là autant d'anachronismes et de contresens. Tout s'explique le plus aisément du monde si l'on veut bien reconnaître que nous avons encore ici un oracle juif légèrement modifié en deux ou trois endroits par une plume chrétienne. Toute le conception sur laquelle il repose est juive. La nouvelle Jérusalem est fondée exclusivement sur les douze tribus des enfants d'Israël. Seuls les Juifs en sont les citoyens légitimes ; les païens y apparaissent en qualité d'hôtes étrangers qui y jouissent d'une hospitalité bienveillante, laquelle ils doivent encore payer par l'offrande de leurs richesses. « Les païens marcheront à travers sa lumière et les rois de la terre apporteront dans ses murs leur gloire... Et l'on y apportera la gloire et les hommages des païens. » Notez encore plus loin ce trait : « L'arbre de vie donne douze fruits, chaque mois apportant son fruit (pour la nourriture des Juifs). Et les feuilles de l'arbre pourront servir à la guérison des païens. » On peut nous objecter que, dans cette Jérusalem nouvelle, il n'y a plus de temple (vers. 22). Mais, outre que ce peut être là une modification chrétienne, il n'est pas impossible qu'après la ruine complète de Jérusalem et du second temple, le voyant juif ait rêvé quelque chose de mieux que l'édifice reconstruit par les Hérode. D'ailleurs il va sans dire qu'ici comme ailleurs l'auteur chrétien a christianisé l'oracle qu'il

voulait conserver, ainsi qu'il paraît encore aux chapitres XXI, 14, 23 et XXII, 1, etc. Le point essentiel est que l'idée fondamentale qui a inspiré l'oracle reste visible; nous voulons dire : la distinction maintenue même après le renouvellement de toutes choses des Juifs et des païens dans la Jérusalem nouvelle. Or cette idée ne nous paraît pas pouvoir être contestée et ressemble véritablement, après la belle vision de XXI, 1-8, à une lourde rechute dans le judaïsme.

Cette dissection de l'Apocalypse paraîtra sans doute fort subtile et peut-être téméraire à ceux qui ne voudront pas se rappeler que nous l'avons entreprise sur l'indication expresse de l'auteur lui-même renfermée dans la vision du chapitre X, ou qui n'auront pas senti aussi vivement que nous le désordre et le mélange qui règnent dans la seconde moitié de ce livre. Qu'on nous permette avant de finir d'en donner une nouvelle et dernière preuve. Nous voulons parler du petit oracle intercalé après la sixième coupe (chap. XVI, 13-16). Il s'agit des trois esprits impurs sous forme de grenouilles, sortant de la bouche du dragon et de la bouche de la bête et de celle de son prophète. Cette vision est absolument indépendante de celle de la sixième coupe qui la précède immédiatement comme de celle de la septième qui la suit. C'est un bloc véritablement erratique et qui provient d'un autre ensemble. Il est vrai que M. Düsterdieck et bien d'autres ont essayé de faire rentrer cet oracle imprévu dans la sixième coupe. Mais ils n'y ont pas réussi. Le contenu de la sixième coupe ne peut être qu'un fléau comme celui de toutes les autres et comme l'auteur le dit expressément (XV, 1). Ce fléau ou cette plaie apportée par la sixième coupe est indiquée nettement au verset 12 : c'est l'invasion des rois de l'Orient qui vont trouver la route ouverte devant eux. C'est l'exacte répétition du fléau annoncé déjà IX, 14 par la sixième trompette. Mais ce qui suit est tout autre chose. Les trois esprits impurs n'ont d'autre office que de rassembler les rois de toute la terre (qui ne sont pas à confondre avec les rois de l'Euphrate) dans la vallée d'Armagedon où ils seront anéantis par l'armée céleste du Messie. On conviendra qu'il est assez étrange de présenter cette victoire libératrice du peuple de Dieu comme

un fléau ou une plaie terrible entre toutes les autres. Il y a donc une solution de continuité évidente entre les versets 12 et 13 de ce chapitre XVI. M. Reuss l'a bien compris et il fait de l'oracle concernant les trois esprits grenouilles, un intermède entre la sixième et la septième coupe, sans relation directe avec aucune d'elles. Mais tandis que cet oracle est absolument étranger au schématisme des sept coupes, il rentre naturellement et logiquement dans la série des oracles juifs que nous essayons de reconstituer. En effet, ces esprits grenouilles sortent de la bouche du dragon, de la bête et de son prophète dont il a été question aux chapitres XII et XIII; ils rassemblent les forces de la bête pour le combat suprême contre le peuple de Dieu et son chef le Messie, et marquent l'endroit géographique où le Messie juif au chapitre XIX, 19-21 rencontrera ces ennemis réunis et livrera leurs cadavres en proie aux oiseaux du ciel. Enfin on remarquera que dans ce court oracle se rencontre, comme dans tous ceux de même origine que nous avons étudiés, une interpolation chrétienne qui véritablement ne tient à rien et que tous les exégètes doivent écarter pour retrouver la suite d'une phrase malencontreusement brisée. Nous voulons parler du verset 15. Comparez avec les intercalations de même nature XIII, 9 et XIV, 12, 13.

Conclusion.

Ainsi reconstitué au moins dans ses éléments principaux, ce recueil d'oracles dont la vision du chapitre X nous avait fait présumer l'existence, se présente à nous avec une physionomie très distincte. Tous ces oracles, en effet, forment un ensemble homogène. Ils sont tous d'origine juive, sont animés du même souffle de piété juive, correspondent à des idées ou à des espérances exclusivement juives. Ils se séparent du reste de l'Apocalypse et se rapprochent les uns des autres par le ton et par la couleur.

En second lieu, bien que disloqués et sans lien extérieur les uns avec les autres, ils forment une chaîne dont les anneaux correspondent aux phases successives d'une évolution apoca-

lyptique déterminée. Le progrès est sensible. Avec le premier, nous sommes au moment où Jérusalem est forcée par l'armée romaine : l'oracle survient annonçant que celle-ci restera maîtresse de la ville trois ans et demi et que le temple subsistera, refuge inviolable ménagé aux vrais adorateurs de Dieu. Mais plus la détresse des élus est grande et triomphante l'iniquité, plus l'apparition du Messie est proche. En présence des armées romaines, en face du dragon rouge prêt à le dévorer, l'enfant de la théocratie, le Messie va naître, et sera enlevé au ciel, tandis que sa mère sera persécutée sur la terre. C'est le second oracle. Le troisième est consacré à la bête aux sept têtes et aux dix cornes, à sa puissance et à l'adoration universelle dont elle est l'objet de la part des hommes. A ce moment viennent les courts oracles du chap. XIV annonçant que la moisson d'iniquité est prête, que la vendange d'impiété est mûre et que le moissonneur et le vendangeur vont venir. Voici d'abord le châtiment de Rome, de la grande prostituée. C'est Néron revenu et suivi des rois ses alliés qui la réduiront en cendres, perspective sans doute ouverte à l'imagination du voyant par le souvenir de l'incendie de 64. Cependant sous l'inspiration des trois esprits impurs, la bête et les rois de la terre ont réuni leur armée dans la vallée d'Armagedon. C'est là que le Messie va les surprendre et les détruire. Alors viendra pour le peuple d'Israël délivré une période de paix et de bonheur de mille ans. Nouveau retour offensif de Gog et de Magog, nouvelle et définitive victoire du Messie. Une Jérusalem éblouissante de richesse s'élèvera et sera suzeraine de l'univers pacifié. Le drame apocalyptique est complet et parfaitement intelligible. C'est le mélange ou plutôt le déroulement alternatif et parallèle de ce drame juif et du drame conçu par l'auteur chrétien qui produisent la confusion, la contradiction et l'obscurité. Les scènes particulières apparaissent, en effet, comme doublées ; une fois nous avons la scène juive, une autre fois la scène chrétienne et naturellement ces répétitions retardent le drame et y jettent des couleurs diverses. Exemples de ces doubles scènes : 1° XXI, 1-8. La nouvelle Jérusalem chrétienne ; XXI, 9 à XXII, 5, la nouvelle Jérusalem juive. 2° Dénouement guerrier du drame juif, XX, 7-

10; dénouement du drame chrétien, XX, 11-15. 3° Le banquet de noces chrétien, XIX, 7-9; et XIX, 17-21, le festin juif donné par le Messie aux oiseaux du ciel. 4° Voyez encore la chute de Rome annoncée quatre fois, XIV, 8; XVI, 19; XVII, 1 et XVIII, 2. Comment s'expliquer autrement cette bizarre composition qui contraste si fort avec la composition si régulière de la première partie du livre?

Non seulement ces oracles sont homogènes et forment une série logique, mais, — et c'est ici l'observation la plus importante, — tous sortent d'une même situation historique; tous jaillissent vibrants et colorés de l'effroyable catastrophe de l'an 70; tous datent de la veille ou du lendemain de la ruine de Jérusalem. Nous ne voulons pas dire qu'ils aient été rédigés le même jour et en un corps d'ouvrage. De cela nous ne savons rien. Ce que nous constatons c'est qu'ils sont le dernier cri de détresse, de vengeance et d'espoir de la nation juive expirante. Ces oracles, comme la critique l'a vu depuis bien longtemps, ne se comprennent que dans les années 69, 70 et 71. Ils ne se comprennent pas plus tard. Sous Domitien, par exemple, ils n'ont aucun sens. Sous Hadrien, l'image de la tête ne rime plus à rien; le nombre des empereurs arrêté et expliqué au chapitre XVIIe n'a plus de sens. La critique a donc eu raison en trouvant dans ces oracles la preuve de la date 69 et 70. Son erreur a été de conclure du particulier à l'ensemble. Le raisonnement n'est point valable pour l'Apocalypse tout entière. Désormais il faudra distinguer entre les parties.

Nous avons dit que les oracles juifs que nous avons dégagés ne se comprennent qu'aux environs de l'an 70. Mais on peut et l'on doit dire avec la même force que le reste de l'Apocalypse, l'apocalypse chrétienne ne se comprend absolument pas à cette date. Vous n'y trouverez rien qui fasse allusion de près ou de loin à la guerre juive. La christologie, l'influence très reconnaissable des idées et du langage de la théologie johannique[1], la longue vie de l'Eglise supposée, le nombre des martyrs, le ton des sept lettres dans les premiers chapitres, le

[1] M. Bovon, dans son article, a très bien relevé ce point.

nom de *logos* donné à Jésus-Christ, la théorie rédemptrice rattachée à l'image de l'agneau immolé, tout décèle une origine postérieure et nous oblige à descendre jusqu'aux dernières années du premier siècle et à donner raison à Irénée et à la tradition officielle de l'Eglise. Une fois qu'on a bien saisi ce contraste ou cette désharmonie intestine dans notre Apocalypse l'existence des deux documents qui la composent devient nous semble-t-il d'une évidence irrésistible. D'une part nous avons l'œuvre d'un chrétien qui, de sens rassis, avec beaucoup d'art et de science a composé un schème apocalyptique abstrait correspondant uniquement aux espérances persistantes des premiers chrétiens et l'a rempli avec des banalités et des réminiscences de l'Ancien Testament ; d'autre part, une série d'oracles vivants et concrets, se rapportant à des événements précis et répondant à la détresse et à la foi indomptable de la nation juive expirante. Naturellement, comme il arrive toujours au bout de quelques années, comme cela était arrivé pour les prophéties de Daniel qui d'abord ne visaient qu'Antiochus Epiphane, ces oracles juifs perdirent leur signification précise, pour prendre une valeur prophétique générale et c'est ainsi que les chrétiens du temps de Domitien les accueillirent et les lurent, non comme des souvenirs d'un drame épuisé, mais comme les symboles flottants de leurs espérances d'avenir. La foi dogmatique et l'interprétation allégorique les transfiguraient à l'envi ; c'est ainsi que l'auteur chrétien de notre Apocalypse se crut le droit et même le devoir de les faire rentrer d'une ou d'autre façon dans la grande œuvre théologique qu'il avait conçue et où il croyait encadrer toutes les destinées de l'humanité. Ces oracles lui parurent et devaient lui paraître comme des prophéties divines. De là cette vision d'un ange géant venant lui apporter à un moment donné ce petit livret où sont contenues les suprêmes prophéties sur les peuples et les rois de la terre. L'image se trouve admirablement juste. Il a bel et bien absorbé le petit livre que nous retrouvons encore presque intact dans les flancs de son œuvre.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

ET

LE JUDAÏSME ET L'ANCIEN TESTAMENT[1]

PAR

G. CHASTAND

pasteur.

L'école de Tubingen a entrepris de montrer, par les travaux de Baur, R. Kœstlin, Scholten, Réville, que l'auteur du quatrième évangile, en marquant l'opposition du peuple juif à Jésus, avait clairement prouvé que son écrit était dirigé contre les Juifs; aussi devait-on renoncer à l'attribuer à un Juif, en cherchant son auteur parmi les disciples du Seigneur.

Keim n'a pu se décider à suivre dans cette voie l'école négative en ne faisant de cet évangile qu'un écrit antijudaïsant. L'un des premiers, il a mis en lumière le rapport de ce livre avec l'Ancien Testament, où l'auteur puise de préférence ses types et ses images[2]. Thoma lui-même a été frappé de cela, et a avoué que cet évangile était construit de matériaux empruntés à l'Ancien Testament et en contenait plus, si l'on excepte l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, que tous les autres écrits du Nouveau Testament[3]. « L'auteur a été initié dès le sein de sa mère à la manière de penser des Juifs, et, bien qu'il se soit nourri dès son enfance du pain vivifiant de la Parole de Dieu, il est cependant devenu un ennemi déclaré des Juifs[4]. » N'y

[1] Cette étude fait partie d'un ouvrage de critique et d'histoire sur l'*apôtre Jean et le quatrième évangile* qui paraîtra incessamment.

[2] *Geschichte Jesu*, I, p. 103-172.

[3] *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1879, p. 309-310.

[4] *Die Genesis des Joh. Evangelium*, p. 787.

a-t-il pas là une contradiction radicale? Comment supposer qu'un écrivain ait puisé dans l'Ancien Testament les images, les comparaisons, les prophéties même confirmant son récit, pour composer un ouvrage dirigé contre les Juifs, et que, tout en donnant à ces écrits une importance capitale (VII, 19), il fût précisément un antijudaïsant? Thoma exprime ces idées contradictoires sans essayer de les expliquer. Les résoudre, ne serait-ce pas précisément ruiner son système et réfuter sa thèse elle-même?

A.-H. Franke, dans un livre[1] plein de science exégétique et d'érudition, qui fera désormais autorité, a précisément étudié les rapports de l'évangile et du judaïsme, et, tout en réfutant le livre de Thoma, a prouvé que tout nous permettait d'attribuer cet évangile à l'apôtre Jean.

On sait que l'école critique a toujours insisté sur le prétendu caractère antijudaïque du quatrième évangile. D'après Scholten, l'auteur ne laisse passer aucune occasion d'exprimer son antipathie et sa haine des Juifs, les représentant tantôt comme la méchanceté personnifiée, tantôt comme des voleurs, des meurtriers, des enfants du diable[2]. Pour Hilgenfeld, l'auteur place sur la même ligne les Juifs et les Samaritains, et n'y aurait-il dans tout l'évangile que deux passages comme VIII, 44; IV, 20-23, qu'on pourrait affirmer ce caractère antijudaïque[3]. Pour montrer la valeur de cette thèse et prouver les rapports évidents que nous découvrons entre le quatrième évangile et le judaïsme nous ne nous appuierons pas sur quelques passages isolés, mais nous étudierons à ce point de vue le contenu tout entier et le caractère de cet écrit.

§ I. Le peuple juif. — Jean parle des Juifs comme du peuple hostile au Messie; mais il ne suffit pas pour lui d'être Juif pour être par là même un ennemi du Christ. Dans la nation juive il distingue nettement des incrédules et des croyants. A côté de l'incrédulité de la masse des Juifs, la foi en Christ se

[1] *Das alte Testament, bei Johannes*, Gœttingen, 1885.

[2] *Das Evangelium nach Johannes*. Uebersetzt von H. Lang, 1877, p. 225, 313.

[3] *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1870, p. 265.

développe chez quelques hommes, comme Nicodème (VII, 50), chez quelques chefs du peuple (XII, 42), chez plusieurs témoins de la résurrection de Lazare. (XI, 45; XII, 11.) Parmi le peuple, Jésus avait de nombreux partisans qui de bonne heure le reconnurent pour leur Maître. (XI, 48; XII, 19.) Aucun évangéliste ne connaît mieux que lui les partisans de Jésus, qui occupaient dans la nation une position élevée. (III, 1; conf. VII, 50; XII, 42; XIX, 38.)

L'évangéliste distingue le peuple et les chefs (VII, 25, 48; XVIII, 35), les Juifs et les Galiléens ou les Pérates (IV, 45; VII, 52; X, 40; XI, 7), la foule de pèlerins venue à Jérusalem et les Hierosolymites. (VII, 20, 25.)

Enfin, tandis que les synoptiques, et principalement Matthieu (XXIII, 13-39), rapportent les malédictions prononcées par Jésus contre les Juifs, l'évangéliste dont on voudrait faire un ennemi acharné de ce peuple ne reproduit pas les paroles sévères par lesquelles Jésus l'a condamné. Cette omission significative n'infirme-t-elle pas singulièrement la thèse de l'école critique, et peut-on encore prétendre après cela que « l'auteur a voulu nous représenter les Juifs comme incrédules et les païens comme croyants[1] ? »

Reuss et Renan nous opposent l'expression οἱ Ἰουδαῖοι, employée d'après eux toujours en mauvaise part. Cette objection tant de fois reproduite est-elle, comme on le pense, un argument sans réplique contre l'origine juive de notre évangile? Peut-on dire que si l'auteur était Juif il n'eût pas ainsi désigné ses compatriotes? Paul et les deux premiers évangélistes les ont-ils désignés autrement? Un de nos compatriotes écrivant notre histoire pourrait-il nous désigner autrement que par le nom de Français? Nous reconnaissons toutefois que l'évangéliste attache à ce titre une signification spéciale et l'applique au peuple rebelle, qui avait rejeté le Messie et n'avait point voulu le reconnaître en Jésus. (XX, 31; conf. III, 19; V, 16, 18; VIII, 40.) Aussi se sert-il une fois de ce terme pour désigner les Galiléens. Tout en faisant ressortir le crime d'Israël

[1] Thoma : *Die Genesis*, p. 144.

qui a rejeté le Messie, il affirme que « le salut vient des Juifs. » (IV, 22.)

« Pourquoi, dit Scholten, l'évangéliste ne se sert-il pas pour désigner les Juifs du mot Israël[1]? » Nous répondrons que quand il s'agit de la masse du peuple hostile au Messie l'évangéliste se sert du mot qui désignait l'ensemble des individus composant la nation, mais quand il pense que cette expression ne serait pas assez compréhensible, il la remplace par celle d'Israélite. (I, 48.) Pour désigner plus particulièrement le peuple de la promesse pour qui se sont réalisées les prophéties, il se sert toujours du mot Israël. (I, 31, 50; III, 10; XII, 13.)

L'évangéliste regarde le peuple juif et les disciples comme la propriété du Messie (I, 11 ; XIII, 1), et il s'agit dans ces passages du peuple tout entier et non de quelques Israélites mis à part par Dieu. (R. Kœstlin.) Aussi est-il affligé que la masse de la nation s'éloigne du Christ. Nourri de la lecture des prophètes et animé de la même espérance qui avait soutenu et consolé son peuple, il cherche et trouve dans les prophéties l'explication du rejet du Messie par les Juifs. Aussi entreprend-il de montrer comment, à la place des ἴδιοι formant le peuple de l'ancienne Alliance au milieu duquel le Christ a paru et qui l'a rejeté (I, 11), s'est formé un autre peuple appelé le peuple de Dieu, ne se composant pas seulement de païens, comme le prétend Thoma, mais aussi de Juifs. (XI, 52.) Paul et Jean expriment la même idée, et font sortir tous les deux le christianisme du sein même du judaïsme. C'est pour cela que Paul a tant insisté sur son titre d'Israélite. (Philip. III, 5.) Bien que Jean ne réclame pas pour lui un titre semblable, on pourrait dire qu'il est encore plus Israélite que Paul. En effet, tandis que celui-ci n'appelle les Juifs au salut qu'après les païens, celui-là affirme que les Juifs doivent y participer les premiers[2]. (Rom. XI, 25; Jean X, 16; XI, 52.)

Comment, demanderons-nous à notre tour, l'auteur qui veut prouver que Jésus est bien le Christ, le Fils de Dieu, en ferait-

[2] *Das Evangelium nach Johannes*, p. 414.

[1] C. Wittichen : *Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes*, 1869, p. 31, 49.

il un Juif, s'il était antijudaïsant? Le moindre doute est ici impossible. Jésus est, en effet, reconnu par une femme samaritaine comme un Juif (IV, 9), et quand celle-ci le confond avec les Juifs, loin de la reprendre, il lui répond : « *Nous*, nous adorons ce que nous connaissons » (vers. 22), se désignant par là comme faisant partie du peuple juif et adorant le même Dieu que lui. Prétendre avec Renan que ce passage est une interpolation ou avec Reuss que ce « nous » montre simplement que l'auteur s'identifie avec le Maître, c'est vouloir se débarrasser sans façon d'un passage trop gênant. Mais il ne manque pas d'autres textes qui confirment notre opinion. Dans la synagogue Jésus enseigne comme un rabbin juif, et Nicodème le désigne ainsi. (III, 2.) Pilate et les soldats le reconnaissent bien pour un Juif, puisqu'ils l'appellent ironiquement le Roi des Juifs. (XIX, 3, 21.) Aussi nous croyons-nous en droit de conclure avec Lücke que « dans aucun évangile des traits de Jésus propres à faire ressortir son caractère national ne sont mis autant en évidence que dans celui de Jean[1]. »

§ II. L'Ancien Testament. — L'autorité que l'auteur accorde à l'Ancien Testament et l'abondance autant que l'exactitude de ses citations nous montrent en lui un Juif nourri de la connaissance des saintes Ecritures. Toutes les différentes parties de l'Ancien Testament ont pour lui la même valeur, et il les désigne souvent par un seul et même mot. (XIII, 18; XIX, 24, 36, 37.) Cet évangéliste suit en cela l'exemple de Paul et de Jacques, qui se servent aussi du même mot pour désigner l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament, formant pour eux un tout complet.

L'évangéliste s'appuie sur la loi et les prophètes pour expliquer la venue du Messie. Mettant la loi sur la même ligne que les prophètes (I, 46), il emploie souvent un terme pour l'autre, et il lui arrive même en citant un texte des Psaumes (LXXXII, 6) de l'indiquer comme emprunté à la loi. (X, 34.) Un auteur du IIe siècle eût-il regardé la loi comme synonyme de l'Ancien Testament et l'eût-il considérée comme se rapportant tout en-

[1] *Commentar über das Evangelium des Johannes.* 3e édit., I, p. 83.

tière à Jésus, de qui Moïse s'est surtout occupé dans ses écrits? (I, 46; V, 46.) D'après lui, tout homme qui a compris Moïse doit accepter Jésus-Christ, et celui qui le rejette sera condamné par Moïse, la loi ne pouvant être anéantie. (V, 45-47; VII, 19.) Peut-on prétendre encore après cela que le quatrième évangile suppose la loi abolie et lui substitue, comme le disent Keim et Wittichen, une loi nouvelle[1]?

La loi de Moïse conserve dans l'évangile une autorité, même dans la nouvelle Alliance. « Il n'y a pas dans l'évangile, dit avec raison B. Weiss, une seule parole qui dise que la loi est abrogée, et nulle part on ne trouve trace de rupture avec l'Ancien Testament et la tradition[2]. » Jésus lui-même ne se conforme-t-il pas à la loi en montant à Jérusalem pour y célébrer les grandes fêtes religieuses? Le fait seul qu'au jour de Pâque les disciples s'attendaient à célébrer avec lui le repas pascal montre bien qu'il avait coutume de se conformer d'ordinaire aux prescriptions de la loi juive[3]. N'est-ce pas précisément pour ramener les scribes et les pharisiens à l'observation de la loi qu'il purifie le temple, appelé par lui la maison de son Père? (II, 13-17.) Si un jour Jésus guérit un malade le jour du sabbat, il ne nous montre pas par cet acte que le sabbat est aboli, mais il enseigne qu'on doit s'en tenir à la loi et à son esprit, sans s'arrêter à l'interprétation servile qu'on lui avait donnée.

L'expression *votre* loi, nous dit-on encore, montre bien que l'évangéliste en parlait avec dédain et la considérait comme abolie. Remarquons tout d'abord que l'évangéliste la désignait souvent en l'appelant simplement « la loi » (I, 17, 46; VII, 19, 23, 49; XII, 34), et que Nicodème l'invoque en disant « notre loi. » (VII, 51.) Or, si l'évangéliste l'eût considérée comme abolie, il ne l'eût pas fait invoquer en faveur du Messie. Jésus emploie le terme « votre loi » (VIII, 17; X, 34), parce qu'en s'adressant à des Juifs il ne pouvait désigner d'une manière plus explicite la loi mosaïque. En outre, Pilate dit aux Juifs : « Prenez-le et le jugez selon votre loi. » (XVIII, 31.) Le procu-

[1] Keim, ouv. cité, I, p. 148, et Wittichen, ouv. cité, p. 94.

[2] *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, Berlin, 1880, p. 604.

[3] Voy. Godet : *Commentaire sur l'évangile de Jean*, 3e édit., II, p. 413.

rateur distingue ici la loi juive de la loi romaine, et l'on ne saurait voir dans cette expression une marque de mépris. Jésus n'a jamais enseigné à mépriser la loi, et s'il reproche aux Juifs de ne pas l'observer (VII, 19), c'est qu'il ne la regarde pas comme nulle et sans valeur. Enfin quand il défie les Juifs de le convaincre de péché (VIII, 46), peut-il invoquer pour être jugé par eux d'autre norme que leur loi[1]?

Tout cela suffit à montrer combien sont erronées des paroles comme celles-ci : « La loi et l'évangile sont en opposition directe. Le Christ johannique parle de la loi, des fêtes, des institutions d'Israël comme de choses qui lui sont étrangères ; il ne célèbre jamais la Pâque, et se dépouille tellement de toute forme juive que le lecteur non prévenu ne reconnaîtrait jamais en lui un Israélite[2]. »

Les prophéties ont pour Jésus, comme nous l'avons déjà dit, la même valeur que la loi. Ce serait se tromper étrangement que de penser, avec Reuss et Hilgenfeld, que par les mots de « larrons et brigands » (X, 8) l'évangéliste désigne les patriarches et les prophètes. Selon lui, Moïse a annoncé le Messie (V, 48), et les prophéties d'Esaïe ont été réalisées par les événements de la vie de Jésus (XII, 39-41), qui a accompli les décrets de Dieu contenus dans l'Ancien Testament. Il ne peut donc être question dans le passage cité plus haut des hommes de l'ancienne Alliance, avec lesquels d'ailleurs Jésus identifie son témoignage. (III, 11.) Ce texte ne vise, pensons-nous avec Weiss et Godet, que les pharisiens, dont il est question au premier verset, qui, venus avant Jésus-Christ, *sont* encore dans la nation au moment où il parle. Sous cette désignation Jésus pouvait aussi comprendre les chefs du peuple qui opprimaient l'Israël de Dieu[3].

[1] Hilgenfeld s'étonne que Jean, étant l'apôtre de la circoncision (Gal. II, 9). n'en dise rien dans son évangile. Mais comment cet apôtre aurait-il parlé de la circoncision dans un écrit où il n'avait d'autre but que de montrer à des païens et non à des Juifs que Jésus était le Messie.

[2] Scholten : *Revue de Strasbourg*, 1866, p. 50. Conf. Reuss : *La Bible : Théol. johannique*, p. 19; Schürer : *Studien und Kritiken*, 1876, p. 774.

[3] Franke, ouv. cité, p. 36.

Pour montrer le rapport de notre évangéliste avec le judaïsme, il nous reste à parler de ses idées eschatologiques, et comme on n'a pas encore traité cette question d'une manière complète et satisfaisante, nous nous réservons d'y insister.

§ III. Eschatologie. — Hilgenfeld a essayé de montrer que le Christ johannique ne ressemblait en rien au Christ des synoptiques. Le Messie de Jean, qui est universaliste et antinational, n'offre, dit-il, aucune ressemblance avec le Messie juif, et si l'auteur donne à son Christ quelques titres messianiques, ce n'est que pour se conformer au goût et aux idées des judéo-chrétiens[1]. Notre évangile ne peut donc provenir d'un Juif, et surtout d'un Juif du Ier siècle, nourri de la lecture des prophètes et partageant les espérances messianiques de son peuple.

Weiss, Godet, Weizsäcker soutiennent un point de vue opposé, et ce dernier va même jusqu'à dire que l'évangile de Jean s'occupe de préférence du côté juif de la vie de Jésus et de la question du Messie[2].

L'évangile s'ouvre par le témoignage du Baptiste, le précurseur du Messie. Les premiers disciples s'attachent à Jésus parce qu'ils croient avoir trouvé en lui le Messie. (I, 42.) Ce titre donné à Jésus, fait observer Franke[3], ne se trouve que deux fois dans le Nouveau Testament, et précisément dans notre évangile. Le titre de roi d'Israël, synonyme de Fils de Dieu (I, 34, 50 ; XI, 27) que lui donne Nathanaël est une preuve qu'il reconnaît en lui le Messie promis par les prophètes (I, 46 ; VI, 69). Le peuple, en voyant ses miracles, veut l'établir sur le trône destiné au Messie (VI, 14). Il va à sa rencontre en l'acclamant comme le roi d'Israël (XII, 13), et, quand on veut le faire mourir, on lui reproche précisément de s'être fait roi des Juifs. (XVIII, 33 ; XIX, 3, 19.)

Cette opinion que les Juifs avaient de lui, Jésus n'a jamais essayé de la combattre ; bien au contraire : depuis qu'il s'est donné comme le Messie devant une femme samaritaine (IV, 26),

[1] *Das Evangelium und die Briefe Joh...* Halle, 1849, p. 189, 275.

[2] *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, p. 260.

[3] Ouv. cité. p. 176.

il n'a cessé d'affirmer tous les jours sa dignité messianique (X, 25), la proclamant enfin devant Pilate à la veille de sa mort. (XVIII, 37.)

L'évangéliste connaît ce qu'ont dit les prophètes sur le règne du Messie, et il applique à Christ les textes messianiques de l'Ancien Testament. (XII, 15, 34.) La formule ἵνα πληρωθῇ (XII, 38; XV, 25; XVIII, 9) montre bien qu'il était préoccupé, comme l'avait été avant lui Matthieu, de montrer, en racontant la vie de Jésus, qu'en lui s'étaient réalisées les prophéties.

Jean-Baptiste emprunte à Esaïe LIII l'idée d'un Messie souffrant, et se sert du même terme « agneau » pour désigner le Messie. (Esa. LIII, 7.) Dans le *Targoum de Jonathan*, le quatrième Esdras (VII, 28, 29), le Talmud (*Traité sanhédrin*, 93, 98), le *Dialogue de Justin avec le Juif Tryphon* (chap. LXVIII, LXIX), il est aussi question d'un Messie souffrant. Bien que cette idée ne fût pas généralement adoptée, elle avait cependant quelques défenseurs parmi les rabbins, entre autres José de Galilée[1]. Les titres de Fils de Dieu (I, 34; IX, 35; XIX, 7) et de Fils de l'homme (I, 51; III, 13; V, 27) que Jean donne à Jésus-Christ, comme le font les synoptiques, nous montrent bien que Jean voyait en lui le Messie promis par les prophètes, qui le désignaient, eux aussi, par ces termes.

En passant en revue les diverses scènes du grand drame messianique, il est facile de voir que notre évangéliste les connaissait aussi bien que tous les contemporains de Jésus[2].

I. La venue du Messie devait être précédée par de grandes tribulations et le succès de fausses doctrines. Jésus, dans notre évangile, prédit à ses disciples des afflictions dans ce monde (XVI, 33), jusqu'à ce qu'il vienne y fonder son royaume.

II. Elie devait précéder le Messie (Mal. III, 23), et c'est pour cela que les Juifs demandent à Jean-Baptiste s'il est Elie. (I, 21.)

[1] Schürer : *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édition, IIe partie. Leipzig, 1886, p. 465.

[2] Schürer a tracé dans son ouvrage le meilleur tableau que nous connaissions de ce grand drame, p. 440-466.

A côté de lui devait apparaître *le prophète* semblable à Moïse. (Deut. XVIII, 15; Jean I, 21; VI, 14; VII, 40.)

III. Après eux devait venir le Messie (I, 25; VII, 40, 41; VIII, 56), non pas encore pour juger le monde (XII, 47), mais vaincre d'abord ses ennemis. (XVI, 33 *c.*) Issu de la race de David (Esdr. XII, 32; Jean VII, 42), le Messie devait naître à Bethléem. (Mich. V, 1; Jean VII, 42.) D'après les similitudes d'Hénoch (XLVIII, 6) et le quatrième Esdras (XII, 32; XIII, 36), nous savons que les Juifs croyaient à la préexistence du Messie. Sans parler du prologue de Jean, où elle est clairement enseignée, cette doctrine ressort aussi d'autres passages. (VIII, 16; XII, 49.) Le Messie devait apparaître subitement (VII, 27) et faire des miracles. (VII, 31.)

IV. Alors les puissances du mal devaient tenter un dernier assaut (Daniel XI), ayant à leur tête le prince de ce monde. (XIV, 30; conf. 1 Jean IV, 1.) Jésus l'annonce à ses disciples (XVI, 2) et leur promet la victoire finale. (XVI, 20.) A ce moment devaient apparaître de faux Messies (V, 43), ayant à leur tête l'antéchrist (Apoc. de Baruch XL; conf. 1 Jean II, 18-22), qui est déjà dans le monde. (1 Jean IV, 3.)

V. Mais les puissances ennemies seront anéanties et châtiées par Dieu (Joël III-IV; assomption de Moïse, X; Jean XII, 31; XVI, 11), qui détruira les œuvres du diable. (1 Jean III, 8.)

VI. Après cette victoire finale, la Jérusalem nouvelle devait être inaugurée (quatrième Esdras, IX, 8), et c'est là que Jésus promet une place à ses disciples, après qu'il sera allé en prendre possession lui-même. (XIV, 2.)

VII. Tous les Juifs dispersés seront réunis dans cette nouvelle Jérusalem (Apoc. de Baruch V, 5-9; Ps. XI; Schmone Ezre) que Jésus compare à une bergerie. (X.) En parlant des brebis qu'il faut qu'il emmène et qui ne sont pas de cette bergerie, il désigne les hommes qui n'ont pas encore entendu sa voix (X, 16) et pour lesquels il prie. (XVII, 20.) La prophétie de Caïphe qui annonce que Jésus rassemblera les enfants de Dieu dispersés (XI, 52) est une allusion à cet acte messianique.

VIII. Le Messie, chef du royaume, inaugurera son règne en Palestine et régnera sur tous les peuples de la terre. (Dan. II,

44; VII, 14.) Jésus prédit le temps où il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul berger (X, 16), et quand il parle de son élévation, les Juifs affirment que le Messie doit régner éternellement en Palestine. (XII, 34.) Jean distingue l'avènement de Jésus précédant le jugement (XXI, 23; 1 Jean II, 28), et qu'il appelle parousie, de la venue du Messie (IIIe Acte), pour laquelle il se sert du terme ἐφανερώθη.

IX. Le monde devait être renouvelé (Esa. LXV, 17; LXVI, 22) et on distinguait entre le présent siècle et le siècle à venir. Dans le quatrième évangile, Jésus affirme que son royaume n'est pas de ce monde (XVIII, 37), et quand il dit à ses disciples qu'il reviendra (XIV, 3), il veut parler de son retour lors du jugement. Cette heure sera la dernière. (1 Jean II, 18.)

X. Avant ce moment doit avoir lieu une résurrection générale des morts (Dan. XII, 2), dont parle la sœur de Lazare, et qu'elle indique par les mots (XI, 24) « au dernier jour, » expression caractéristique qui ne se trouve que dans notre évangile. (VI, 39, 44, 54 : XII, 48.) Thoma, ne pouvant effacer des passages d'une valeur aussi probante en faveur de l'origine juive de notre évangile, se contente d'y voir une simple concession aux idées courantes. Dans Daniel, comme chez Jean, nous lisons que les uns se réveilleront pour la vie[1], les autres pour l'opprobre. Jean emploie les mêmes mots que ceux que nous trouvons dans Daniel, sauf le dernier, qu'il remplace par κρίσις (V, 29; conf. V, 24; 1 Jean II, 17.) Ce qui nous montre que l'évangéliste connaissait bien les diverses phases du drame messianique, c'est qu'il fait suivre la résurrection générale du jugement final. Ce jour-là, appelé ἡμέρα τῆς κρίσεως, le Fils à qui Dieu a remis tout jugement (V, 22) manifestera ce que nous serons. (1 Jean III, 2.)

Dans le quatrième évangile, on trouve même les deux idées différentes sur le jugement qui étaient répandues parmi les Juifs. Les uns, se basant exclusivement sur le livre d'Hénoch,

[1] Nous croyons avec Schürer, (ouv. cité p. 457, note 65) qu'il ne peut être question dans Daniel que de la vie éternelle, car le prophète veut parler de la vie dans le royaume messianique, et il n'en connaît point d'autre que celle-là.

plaçaient l'inauguration du royaume messianique après le jugement. (IX, 39 : XII, 31.) Les autres, s'appuyant sur l'Apocalypse de Baruch et le quatrième Esdras, croyaient que le jugement devait coïncider avec l'anéantissement des ennemis du Messie, et que celui-ci inaugurerait son règne par le jugement. (V, 29.) Après le jugement, les méchants condamnés devaient être jetés dans la géhenne (Baruch XL, 15 ; quatrième Esdras LIX), ce que l'évangile exprime par l'image des sarments qu'on jette au feu. (XV, 6.)

Après avoir reconstruit, à l'aide des données du quatrième évangile, le drame messianique tout entier, nous avons enfin pu retrouver dans ce livre regardé comme « cordialement hostile au judaïsme et plein d'un mépris extrême pour tout ce qui est juif[1] » les traces de la théologie juive puisée aux sources de l'Ancien Testament et de la tradition. Un Juif pouvait seul composer un tel livre, et si on l'a attribué à un Gnostique ou à un Alexandrin du IIe siècle, c'est qu'on n'en a pas compris l'esprit et la théologie profondément judaïques. Aussi conclurons-nous en disant avec Franke « qu'aucun autre évangile ne nous a mieux fait pénétrer dans le développement de l'agitation messianique qui s'est emparée de la nation juive depuis la venue du Baptiste jusqu'à la mort du Messie. Jésus ne tombe victime de la haine de la hiérarchie que parce qu'il se soustrait volontairement à l'enthousiasme messianique du peuple[2]. »

Dans le quatrième évangile, nous trouvons une opposition constante aux Juifs, regardés par l'auteur comme les ennemis du Messie, mais nous n'avons pu y relever aucune trace d'hostilité contre le judaïsme. Nulle part l'auteur ne semble avoir rompu avec l'Ancien Testament, et il explique même les faits de la vie de Jésus et les circonstances de sa mort à la lumière des prophéties, dont la plupart se rapportaient, d'après lui, au Messie. Le quatrième évangile est donc un livre juif, et si on ne peut le mettre au-dessus de l'évangile juif de Matthieu, on peut du moins le placer sur le même rang.

[1] Réville : *Revue des Deux-Mondes* du 1er mai 1866, p. 91, 109.

[2] *Das alte Testament bei Johannes*, p. 171.

LES PRÉDICATEURS

CE QU'ILS SONT ET CE QU'ILS DEVRAIENT ÊTRE [1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

Messieurs !

J'ai un ami,.. loin, bien loin d'ici, dans un autre monde, en Amérique. L'intimité qui rapproche nos esprits et nos cœurs, est heureusement en raison inverse de la distance qui nous sépare. Si nous n'étions contemporains, on pourrait songer à un cas remarquable d'atavisme ou à un avatar dans le genre indou ; sans le principe des indiscernables de Leibnitz, en vertu duquel il n'existerait rien de parfaitement semblable, pas même deux feuilles, sur un même arbre, on pourrait être porté à nous prendre pour un double l'un de l'autre, comme s'exprime Herbert Spencer. Ajoutez à cela des différences de caractère fort sensibles, avec des goûts, des aspirations identiques, un développement intellectuel et religieux du même genre, mais une activité dans deux milieux formant le plus grand des contrastes, et vous aurez les facteurs assez complets pour fonder une union solide, durable.

Mon ami est d'un abord froid, contenu, un peu brusque, suffisamment pour assaisonner une bonté sans limite ; un regard de feu s'échappant d'orbites profondes pour illuminer une figure puritaine, sévère, austère même, trahit une âme

[1] Discours prononcé à la séance d'ouverture de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, octobre 1886.

sympathique jusqu'à la passion. Déjà au collège les condiciples du jeune Américain l'avaient, à cause de son sérieux précoce, surnommé le « chevalier de la triste figure. » Aujourd'hui encore on sent que l'enthousiasme est l'huile alimentant le grand corps desséché de ce Yankee fort ambitieux pour la vérité et trop peu pour lui-même.

Comme les hommes qui ont de bonne heure vécu d'une vie intense, il a recueilli et souvent commenté cette parole triste et profonde d'un moraliste français : « Quiconque n'est pas misanthrope à quarante ans n'a jamais aimé ses semblables. » Et cependant il est loin d'être devenu pessimiste, ni même misanthrope de sa personne. Ce n'est certes pas à lui qu'on pourrait donner le surnom de *conseille-la-mort*, (πεισιθάνατος) par lequel on désignait un ancien pessimiste, Hégésias, de l'école d'Aristippe. Mon ami croit à la vie ; il mord à la grappe à belles dents, avec une ardeur naïve et juvénile, faite pour surprendre ceux qui sont au courant des désappointements pénibles qui ne lui ont pas été épargnés. Un mot bienveillant lui fait oublier les torts les plus graves. Il lui arrive de se jeter à la tête du premier venu, pour peu qu'il s'imagine avoir découvert en lui un cœur noble, ouvert à l'idéal et quelques étincelles de feu sacré. Quand il se trompe, il se renferme dans une attitude contenue, correcte et polie, sans récrimination d'aucun genre. Il ne sait que se livrer entièrement ou se réserver : chez lui la porte est toujours ouverte ou fermée, jamais entrebaillée.

Nous nous rencontrâmes au seuil de la vie. à cette heure solennelle où chacun commence à se connaître lui même. Nous avons parcouru la carrière la main dans la main, le cœur à l'unisson, discutant fort souvent parce qu'au fond nous étions d'accord. Aussi n'est-elle nullement à notre usage, cette définition donnée par un dictionnaire récent : un ami, un bâton qui se brise dès qu'on veut s'appuyer sur lui.

Cet Américain donc, que je n'avais vu depuis longtemps, vint me surprendre un jour en plein été. Les questions les plus délicates, les plus réservées furent soulevées avec cette liberté, cette hardiesse qui donneraient le vertige si l'on ne sentait sans

cesse la conscience morale marchant à ses côtés. En tête à tête avec un esprit de même famille, comprenant à demi-mot, devançant votre pensée, inspirant d'ailleurs une pleine et entière confiance, ces inventaires-là procurent les jouissances les plus pures, les plus relevées. On sort de ces bains de glace trempé comme l'acier. Un long arriéré de réflexions de tout genre fut donc déversé à l'envi dans la caisse commune.

Mon ami parle volontiers par sentences et maximes. Mais comme il conserve tout l'enthousiasme de la jeunesse, la faculté de vibrer comme à vingt ans, à toute pensée généreuse, c'était un plaisir de l'entendre avec une verve, un entrain intarissable, commenter ces apophtegmes recueillis dans les diverses littératures, qu'une mémoire infaillible tient constamment à sa disposition.

Comme je m'enquérais de l'état de l'opinion de son pays sur diverses questions brûlantes :

— « Quelles expressions plus immorales que celles-ci, me dit-il, le tribunal, les jugements de l'opinion ! En vertu de quelle loi siège-t-il ? En vertu de quelle loi sont-ils rendus ? L'opinion ! mais neuf fois sur dix, je ne vois là qu'un rassemblement de guêpes hypocrites ! »

En me racontant son voyage sur le continent : « J'ai eu, dit-il, le privilège d'assister à une des séances solennelles de votre Académie française. Elle m'a rappelé la boutade d'un écrivain solitaire, tranchant assez sur les propos ordinaires à l'endroit de vos quarante. Il voit en elle le « bocal où doivent être » conservés les lieux communs pour l'édification de l'avenir. » L'université est chargée d'en imbiber l'esprit des enfants ; » quand ils en ont un bagage suffisant, on leur donne un di- » plôme sur peau d'âne et le titre de bachelier. C'est la patente » constatant qu'ils peuvent tenir boutique de lieux communs. »

» Il faut beaucoup de courage pour combattre un lieu commun bien établi. On n'en a point peur. On est habitué à sa présence, on le coudoie tous les jours, quelquefois même on lui parle ; on en parle, on entre en familiarité avec lui. Il s'introduit facilement dans votre intimité.

» Une idée neuve ! c'est bien autre chose. D'abord il faut

faire connaissance avec elle. Est-elle convenable ? Par qui est-elle présentée ?

» Ah ! ah ! par un tel ? Bon, il n'y a pas à s'en inquiéter. Quel toqué ! Qu'il soit celui-ci ou celui-là, quiconque se fait le promoteur d'une idée neuve est considéré comme tel.

» Tous les préjugés existants se hérissent ; les intérêts les consolident. Pour entrer dans le monde, il faut qu'une idée neuve fasse un stage de plusieurs années suivies de plusieurs siècles. Elle ne commence à avoir de valeur que lorsqu'elle est devenue lieu commun.

— Vous n'entendez pas insinuer par là, ajoutai-je après un moment de silence, qu'il faille cesser de croire aux principes malgré les hommes ? Qui n'a pas ce courage n'est pas une nature noble. C'est des esprits et des caractères mécontents que vient le progrès, a dit Stuart Mill. En tout cas, leurs efforts ne seront pas complètement infructueux. La vérité, quoique tardive, arrivera néanmoins assez tôt, car l'humanité ne mourra point encore. Les natures privilégiées saisissent le moment opportun ; mais jamais le penseur qui observe n'a le droit de se taire parce qu'il sait qu'actuellement peu de personnes l'écouteront.

— Il n'en reste pas moins vrai, répondit-il, que celui qui ne ressemble pas à ceux qui l'environnent est bien malheureux. Les qualités qu'il peut avoir ne deviennent pas seulement inutiles, elles se changent en graves défauts. La communauté est stagnante sans l'impulsion de l'individu ; l'impulsion est morte sans la sympathie de la communauté. Les plus sottes affirmations l'emporteront sur les négations arbitraires et téméraires, quand il s'agit de prendre la direction de l'âme humaine. « Lassitude ou renoncement réfléchi : c'est trop souvent là qu'il faut en venir en ce siècle, où l'action n'est possible qu'à proportion de ce que l'homme est vulgaire et borné. »

Voulant faire sortir mon ami de ces généralités, je le poussai sur l'article du socialisme qui commençait à faire parler de lui en Amérique. « Pourquoi cette insistance ? reprit-il, vous savez bien que je me suis expliqué là-dessus il y a plus de quarante ans. Tout m'éloigne du socialisme. Mes instincts y répugnent,

mon intérêt s'y oppose, mes préjugés m'en dégoûtent et les socialistes me le font haïr. Une toute petite considération plaide au fond de ma conscience pour « ce pelé, ce galeux, » et cela doit paraître si faible à mes contemporains que je ne sais en vérité, si je dois l'énoncer. C'est que le socialisme est la justice. »

Je ne manquai pas d'être mis sur la sellette à mon tour. Je vous ferai grâce de la plupart des réponses qu'il me fallut faire. Nous eûmes une assez longue discussion sur les mérites respectifs des hommes qui ont le sens historique et de ceux qui s'attachent de préférence aux principes. Les premiers furent accusés d'être des fatalistes excusant tout, des hommes presque toujours attachés au présent comme produit nécessaire de l'histoire. Il convient de ne pas trop médire des idéologues et des théoriciens, pourvu qu'il soient conséquents. Les esprits géométriques et les hommes d'idéel comprennent mal l'histoire et déprécient trop le présent, c'est vrai ; mais ils travaillent à préparer l'avenir.

Voyant poindre à l'horizon le jour et l'heure actuelle, je ne manquai pas d'interroger mon ami sur le choix d'un sujet digne de votre attention. « Les conseils qu'on se hâte de suivre, me répondit-il un peu brusquement, sont ceux qui nous poussent dans notre propre voie. Vous recherchez moins, en me consultant, un assentiment libre qu'une complicité morale. Un sujet ! Mais c'est apparemment parce que vous en avez trop dans votre portefeuille que vous ne savez vous décider pour aucun ; prenez le premier venu dans les nombreux problèmes que nous passons en revue depuis quarante-huit heures.

» Si le cœur vous en dit, vous pourriez même les traiter tous en bloc : le lien indispensable pour serrer la gerbe et lui donner l'unité nécessaire serait le suivant : *La révolution théologique et ecclésiastique ; y a-t-il deux questions ou une seule ? Laquelle doit être subordonnée à l'autre ?* Vous auriez l'occasion de vous expliquer sur un point qui paraît vous préoccuper : les églises libres, c'est-à-dire démocratiques, peuvent-elles avoir un avenir en demeurant des églises dogmatiques, ce que, d'après vous, elles ne seraient qu'en fait et non endroit ? »

— Vous n'y êtes pas, répondis-je. Après avoir longtemps et trop longuement parlé en langues, il s'agit de se ranger, pour le moment du moins, à l'avis de saint Paul. Il ne peut être question d'aborder aucun problème actuel, ni même important, notez ces deux points-là, sans oublier le troisième que voici : et toutefois il faudrait éviter le genre ennuyeux. Le cas est plus complexe que vous n'avez cru, il n'y a pas lieu de pousser quelqu'un dans le sens où il penche ; il faut au contraire l'arracher à ses préoccupations ; lui tendre la main pour qu'il réussisse à sauter hors de son ombre, exercice assez risqué pour un doctrinaire qui n'est pas jeune. Aussi, en pareille occurrence, faut-il s'estimer heureux de pouvoir recourir à un homme aussi fertile que vous en expédients. — Le fait est curieux et instructif, répondit-il ; il demande réflexion, nous y reviendrons.

— Je parlais de révolution théologique, savez-vous qu'elle avance chaque jour à grand pas en Amérique, poursuivit mon ami, sans que vous ayez l'air de vous en douter en Europe, tant vos journaux font bonne garde. Leur mission paraît être de vous maintenir dans une sécurité parfaite, en vous amusant de bagatelles, de questions sans portée et surtout en ayant soin de ne laisser pénétrer aucun air du dehors dans vos cercles artificiels bien paisibles et bien triés. Les novateurs n'ont fait leur apparition que depuis une vingtaine d'années. Je les gênais alors, l'air du dehors leur venait par moi, je leur faisais l'effet d'une porte ouverte très incommode. Tout s'est transformé aujourd'hui ; nous pouvons nous dire légion. Et, chose étrange, le mouvement est si accusé en Angleterre, qu'en traversant ce pays-là j'ai dû m'apercevoir qu'on nous traite de retardataires, nous Américains. Il n'y a pas jusqu'à l'Ecosse qui ne s'ébranle. Dans une réunion récente à Glasgow, un docteur déclarait que la confession de foi de Westminster a cessé d'être la vie de la théologie écossaise. Et, citant la parole d'un ami, il ajoutait : « Les confessions de foi sont déjà dans le cercueil ; encore un peu de temps et elles seront enterrées. L'Ecosse sera bientôt, non seulement libre, mais à la tête des plus libres. Ce qu'on appelle le haut calvinisme est répudié

ouvertement par quiconque pense et réfléchit et cela dans le sein même des Eglises où il continue à régner officiellement. » Aucune congrégation ne tolérerait aujourd'hui des sentiments comme les suivants exprimés par Jonathan Edwards, que vous appelez dans votre *Histoire des Etats-Unis*, le réformateur des Eglises évangéliques de l'Amérique. « Les enfants hors de Christ, dit-il quelque part, ne sont que de jeunes vipères ; ils sont infiniment plus coupables aux yeux de Dieu que les jeunes vipères. Le Dieu qui vous tient suspendus sur l'abîme de l'enfer, exactement comme quelqu'un tient une araignée sur un brasier, les abhorre, il est terriblement courroucé contre eux. Vous êtes dix mille fois plus abominables à ses yeux que le serpent le plus venimeux. »

Un flot montant d'humanisme réagit puissamment à cette heure contre tous les travers de la scolastique puritaine ; il menace d'emporter bien des choses. Nous avons une jeunesse en Amérique, tandis que, d'après ce que j'ai pu recueillir çà et là dans mes voyages, elle vous ferait entièrement défaut dans tous les domaines et surtout dans la sphère religieuse et théologique. Nos jeunes gens ne sont pas seulement initiés aux diverses recherches critiques, surtout à celles de l'Ancien Testament; ils en sont déjà à se demander quelles doivent être les conséquences des questions posées, même résolues dans le sens le plus modéré et le plus conservateur. L'accusation de rationalisme n'est pas pour les effrayer; ils ont étudié l'histoire les dogmes avec assez d'intelligence pour avoir appris que ce qu'on prétend nous imposer comme vérité inspirée, n'est trop souvent que la raison bornée, étroite du passé, élevée à la dignité de dogmatique de droit divin, définitive, infaillible. La vieille idée populaire d'une révélation intellectuelle cède peu à peu le pas à la notion d'une révélation religieuse, morale, dynamique. Le merveilleux n'est pas ouvertement attaqué, mais il est sourdement miné. Il a déjà disparu, et cela sans aucun bruit, de ce qui fut jadis son point culminant. Nous estimons prendre plus au sérieux la célébration de la cène que ce n'est généralement le cas en Europe, mais, sauf les épiscopaux, nous sommes à peu près tous zwingliens.

En face de ce mouvement qui se généralise, je me demande si nous ne risquons pas d'aller trop vite ; on nous a nourris de tant de préjugés, d'erreurs et de fadaises que la vérité même peut devenir pour nous un péril, si elle nous est révélée d'un trait, sans précaution ; c'est par degré, et jour après jour que les opérés de la cataracte sont admis à revoir la lumière du jour.

Au milieu de symptômes inquiétants, il en est cependant de rassurants. Nous voyageons beaucoup en Europe, comme vous voyez. Ce qui nous frappe surtout c'est de constater la petite place que la religion *personnelle* occupe dans le mouvement des esprits ; bien que le problème religieux soit au fond de toutes vos questions politiques et sociales. Il n'en est pas ainsi chez nous ; nous n'avons pas eu de XVIIIe siècle, la religion continue à être en Amérique ce qu'elle était en France au XVIIe siècle, une puissance spirituelle avec laquelle il faut compter. Eh bien, notre jeunesse a appris de Schleiermacher que le plus grand malheur qui pût arriver à l'Eglise serait de perdre cette position, en voyant se consommer le divorce définitif entre la civilisation et le christianisme, de sorte que tous les hommes de quelque portée seraient incrédules, tandis que l'Evangile ne recruterait plus ses sectateurs que parmi les ignorants. Nous n'entendons pas nous laisser parquer, pour mener la vie paisible de petits troupeaux bien tranquilles, bien heureux, broutant en paix quelques herbes amères et clairsemées, cultivant l'admiration mutuelle et attendant quelque grand signe du ciel pour venir les tirer de l'impasse dans laquelle ils se sont laissé peu à peu renfermer. Nous avons, nous aussi, notre contingent d'esprits de cette famille-là : mais nos nombreuses sectes ont pour effet merveilleux de nous débarrasser de l'esprit sectaire. Quiconque tombe dans ces travers-là cesse de compter comme facteur du grand courant national.

C'est pour maintenir un contact incessant entre la culture générale et l'Evangile que notre jeunesse prend part avec ardeur à toutes les préoccupations générales de la nation. Un jeune homme de beaucoup d'avenir, qui connaît déjà l'Europe me disait encore en me serrant la main sur le steamer : « Sans

doute, il faut des sacristies, mais nous ne voulons pas de l'air renfermé des sacristies ; nous tiendrons toujours les fenêtres larges ouvertes, afin d'éviter la moisissure, les végétations parasites et l'invasion des insectes fuyant le grand soleil de Dieu. L'exemple de ce qui est arrivé à la vieille Europe nous profitera. Jamais le nouveau monde ne présentera le même spectacle que beaucoup de pays de l'ancien : un clergé sans lumières au milieu d'un peuple sans foi. Ce n'est pas de nous qu'on pourra dire : les grandes questions ont de nos jours le sort des premiers chrétiens ; on les livre aux bêtes. Le calvinisme a fait des Etats-Unis une nation grande et forte. Quoi qu'il arrive, en politique pas plus qu'en religion, les fils des pèlerins du *Mayflower* ne pourront jamais avoir un gouvernement de curés. »

Mon ami avait parlé avec véhémence, tout en marchant à grands pas sur un monticule dominant le lac, illuminé par la lune qui était dans son plein. Je crus le revoir jeune adolescent, alors qu'il entraînait tous ses condisciples à la défense des causes grandes et généreuses. C'était le même accent, mais il ne restait plus sur son pâle visage que, comme s'exprime un philosophe poète :

Ce sceau que laisse en fuyant la beauté.

« On dirait vraiment que vous vous croyez la mission de me convertir, lui dis-je. Savez-vous l'heure qu'il est ? » Notre entretien s'était prolongé fort avant dans la nuit. L'étoile du berger ne pouvait tarder de poindre derrière la tour de Gourze.

Le lendemain, dans la soirée, nous nous acheminâmes vers la gare de Grandvaux où mon ami devait prendre le train. « A propos, me dit-il tout à coup, à la vue d'un bateau à vapeur et du lac, j'ai la solution de votre énigme nautique. »

Comme je ne comprenais pas, mon compagnon reprit : « Auriez-vous oublié que je vous ai promis de réfléchir au sujet de votre discours futur ? J'appelle cela le problème nautique parce que en me demandant une recette pour faire sortir de l'intérêt d'un sujet qui ne serait ni brûlant, ni actuel, ni important, vous m'avez rappelé ce problème mathématique où après avoir

donné je ne sais plus quel renseignement hétéroclite sur un navire, on demande d'en déduire l'âge du capitaine. Je pourrais cependant avoir réussi à le résoudre. J'ai pris bonne note des dates ; vous aurez votre affaire en temps utile. »

Le reste de notre course ne fut pas gai. Je demandai à mon ami des nouvelles d'un jeune homme de talent qu'il m'avait adressé, il y a quelques années. « — J'en porte le deuil comme de plusieurs autres, me répondit-il. Je crains fort qu'il n'ait définitivement sombré dans la crise que, à la sortie de la première jeunesse, est appelé à traverser tout homme de quelque portée. Les grandes et les petites ambitions sollicitent alors ; quiconque n'a pas l'épine dorsale suffisamment solide pour nager contre le courant, cède aux attraits des secondes pour se détourner des premières. Tombant dans un milieu des moins favorables, notre jeune homme s'y est parfaitement accommodé ; il est en train de devenir ce que nous appelons en anglais *a Time serving man*, ce que du temps des vieux huguenots on appelait un moyenneur. Il a un pied dans le monde de la haute bourgeoisie financière et mondaine, l'autre dans les pratiques de la petite dévotion, vous savez que cet étrange mélange n'est pas rare chez nous. Ayant l'étoffe d'un petit esprit je crains fort qu'il ne devienne jamais un grand caractère. En tout cas, je l'estime perdu pour la science et pour les grandes luttes qui se préparent. Dès qu'il s'agissait d'un pareil changement de front, je ne pouvais être qu'un obstacle ; j'ai dû m'avouer de mon côté qu'il n'y avait plus lieu de compter sur lui ; de là une grande réserve ; je ne sais si nous en sommes encore à la froideur ou déjà à l'indifférence ; quand il nous arrive de nous rencontrer, ce qui est fort rare, après nous être informés de l'état de notre santé, il ne nous reste plus qu'à nous rabattre sur la pluie et le beau temps. De quoi causer, en effet, avec un homme qui, renonçant à tout idéal, faute d'oser être ce qu'il est, réussit à trouver sa satisfaction dans les petits intérêts de la vie ordinaire, sans sortir de l'horizon le plus restreint ? Valait-il donc la peine d'aller, avec quelque bruit, s'éclairer aux divers foyers de la science européenne, pour venir faire une pareille fin en Amérique ? S'asseoir bourgeoisement sous sa

vigne et sous son figuier, devenir étranger à la république des lettres, mettre froidement, délibérément, systématiquement sa lumière sous le boisseau et se faire le champion d'une vulgaire restauration du passé à laquelle on ne peut croire ? Du reste, vie calme, santé parfaite, notre ami veut réussir, il y parvient à merveille, allégé du souci de faire triompher ses principes : il est heureux de se voir à la fois l'oracle et le porte-voix des vieilles femmes et des grands enfants. Je ne peux jamais penser à lui sans me rappeler le mot profond et triste d'un de vos premiers écrivains. « C'est une terrible chose que d'être heu-» reux ! comme on s'en contente, comme on s'en contente ! » comme on trouve que cela suffit ! comme, étant en posses-» sion du faux but de la vie, le bonheur, on oublie le vrai, le » devoir ! »

Nous étions parvenus sur l'esplanade de la gare de Grandvaux. A la vue de la scène grandiose en face de nous, mon ami essaya de poser un problème de philosophie transcendentale. Il voulait savoir si le spectacle était beau ou sublime. Je répondis faiblement, mes préoccupations étaient ailleurs. L'heure de la séparation approchait ; les questions eschatologiques que nous avions abordées pesaient sur nous de tout leur poids solennel. « Ne pourrions-nous pas voir dans ce spectacle, sous nos yeux, un symbole de notre voyage qui touche à son terme ? » demandai-je à mon ami ? Les ténèbres du soir recouvrent la terre et le lac ; une demi-obscurité sur le flanc des montagnes et puis, comme transition au monde nouveau dans lequel nous espérons trouver la solution de toutes les énigmes, les lueurs vives et douces des hauts sommets, éclat d'un soleil lointain et inconnu. Nous nous donnions le bras ; pour toute réponse mon ami pressa le mien avec sentiment. Il était fort ému ; je ne l'étais pas moins. Nous étions hantés l'un et l'autre par une pensée que nous nous étions gardés d'aborder directement. Nous savions que ce tête-à-tête devait être le dernier. Nous continuâmes à nous promener en silence. « Après tout, finit par dire mon ami, quel qu'ait été le passé, quelles que soient les tristesses de l'heure présente et les surprises que l'avenir peut nous tenir en réserve, nous pouvons nous rendre le témoi-

gnage, nous fussions-nous trompés, d'avoir choisi la bonne part au plus près de notre conscience ? — D'accord, répondis-je, si la vie était à recommencer je n'agirais pas autrement. — Je crois avoir découvert le programme de la mienne, répondit mon Américain, dans la formule suivante d'un de vos écrivains que vous ne me paraissez pas goûter ; c'est par ce côté-là surtout que je me sens en communion avec mes ancêtres puritains. « Renoncer au bonheur et ne songer qu'au devoir : » remplacer le cœur par la conscience ; ce martyre volontaire » a sa noblesse. La nature en nous y regimbe, mais le meilleur » moi s'y soumet. Espérer la justice est la preuve d'une sensi- » bilité maladive. Le caractère viril consiste dans cette indé- » pendance. Que le monde pense de nous ce qu'il veut, c'est » son affaire ; s'il n'entend nous mettre à notre place qu'après » notre mort, ou même jamais, c'est son droit. Le nôtre est » d'agir comme si la patrie était reconnaissante, comme si le » monde était équitable, comme si l'opinion était clairvoyante, » comme si la vie était juste, comme si les hommes étaient » bons. »

Le signal du départ était déjà donné. Contrairement aux mœurs américaines, — et à la grande surprise de quelques vignerons de Lavaux occupés à charger des *fustes*, — nous nous trouvâmes dans les bras l'un de l'autre ; nous nous séparâmes sans nous regarder en face ; nos yeux étaient trop pleins. Parfois je me suis senti un besoin étrange d'être conseillé, dirigé, dominé même par un homme en qui j'eusse une parfaite confiance, le sentant sans réserve voué au culte de la vérité. Ce n'est que dans le commerce de cette individualité excellente, formée de contrastes, que j'ai goûté cette satisfaction. Si je l'avais eu toujours à mes côtés, il n'aurait pu manquer de me contenir parce que jamais il n'aurait failli au devoir de me soutenir.

Mon ami fut exact, ponctuel, comme toujours. Je reçus son envoi en temps utile : c'est le discours que je vous apporte aujourd'hui. Il n'est cependant pas de mon ami : celui-ci n'écrit pas ; c'est là une fâcheuse lacune de cette personnalité si riche ; mais il inspire d'autant plus généreusement ceux qui pensent

et qui réfléchissent. Une trop grande sensibilité affaiblit la volonté et ne lui permet pas de concentrer ses forces sur un seul point. Une certaine fierté assaisonnée peut-être d'un grain de vanité, un besoin maladif de perfection le frappant de stérilité, tout cela l'a empêché d'affronter les feux de la rampe. Il entendit un jour ce discours, dans une réunion d'étudiants en théologie, à Andover dans la Nouvelle-Angleterre, de la bouche d'un homme qui a depuis lors publié un recueil de sermons fort remarquables. C'est un chapitre de théologie pratique, et tout ce qu'il y a de plus spécial dans le genre : la cure d'âme de ceux qui ont à diriger celle des autres. Je ne vous apporte pas un morceau didactique, encore moins une pièce d'éloquence, mais une simple conversation familière à bâtons rompus. Elle a pour titre : *Vitalité, caractère, inspiration*, traits fondamentaux de la prédication.

La première et presque la plus importante chose que je puisse suggérer à un jeune ministre c'est de s'assurer, de se conserver une santé parfaite. Carlyle, dans un discours qu'il fit devant les étudiants de l'Université d'Edimbourg, conclut par une recommandation de soigner sa santé. « Il n'y a pas, dit-il, d'avantage que vous puissiez vous assurer dans le monde égalant celui d'une santé parfaite. » Il entendait par là non pas le confort que garantit la santé personnelle, mais le moyen qu'elle assure de bien faire toute espèce d'ouvrage. Et la santé n'est pas seulement la base de toute perfection ; elle fait partie constitutive de toute perfection, à titre de qualité. En quoi consiste cette relation mystérieuse entre le corps et l'esprit, en vertu de laquelle des états physiques deviennent des traits caractéristiques de l'esprit? L'homme est un, ou plutôt il est actuellement constitué en une unité tellement indivisible que nous ne pouvons dire : Ici finit le corps, là commence l'esprit. Une qualité parcourt la gamme entière de notre être. Un homme est-il sain, de bonne santé, quant à son corps, faible ou maladif, il sera jusqu'à la moelle des os, malade ou bien portant dans ses aspirations. Impossible de mesurer le degré, la persistance, avec lequel l'état physique d'un homme s'affirme dans toute l'étendue de son œuvre. Nous parlons du

triomphe de l'esprit sur le corps. Mais il est rare qu'il triomphe au point qu'un corps maladif puisse accomplir une œuvre intellectuelle suivie. Elle trahira les signes de la lutte ; si l'œuvre est forte, joyeuse, ce sera une force, une joie conquises sur la faiblesse, non celles découlant tout naturellement de la santé, de la vigueur.

C'est ici un point de première importance : prêchons-nous étant parfaitement bien portants, ou comme si nous étions en santé ne l'étant pas en réalité ? Nous ne saurions triompher de la nature. Son état se trahira à travers notre discours : joyeux, énergique, il fera inévitablement songer à la souffrance ou à la faiblesse. Un sang rouge, vivant, bien chargé d'oxygène, colorera inévitablement les pensées de l'esprit. Il n'y a nul doute (quand on considère ses ouvrages) que Shakespeare était un homme remarquablement robuste. Carlyle sait fort bien, en ce qui le concerne, que les digestions difficiles, contre lesquelles il a eu à lutter toute sa vie, constituent un ingrédient important de sa pensée.

Or, il n'est pas d'homme pour lequel la santé soit aussi indispensable que le prédicateur. Ce n'est pas tant parce que son œuvre est fatigante, mais parce que son troupeau a besoin d'un ministère riche en vitalité. Quand vous venez à la Faculté, vous apportez des garanties de piété fournies par votre pasteur ou par d'autres personnes. Il serait tout aussi indispensable d'apporter un certificat de médecin constatant que vous avez au moins une santé physique ordinaire, de bonnes habitudes, garantissant la conservation de cet état ; que vous êtes dans une condition générale qu'on peut appeler *piété physique*, au point de vue de la doctrine calviniste de la persévérance, et nullement exposée à tomber dans cet état flasque, inerte rappelant l'arminianisme.

Je suis sincèrement convaincu qu'une permission de prêcher devrait impliquer aussi bien l'aptitude physique que l'aptitude mentale. Après que le candidat a fait connaître ses expériences religieuses, il ne serait pas hors de propos qu'il donnât quelques preuves de la vigueur de ses nerfs, du degré de sa vitalité, de ses forces physiques ; qu'il fît connaître ses habi-

tudes quant au sommeil, à l'exercice, aux ablutions et à son genre de nourriture.

Le ministre a infiniment plus besoin de vigueur physique que l'avocat ou le médecin. Je n'ai pas en vue la santé comme base pour supporter la fatigue, mais comme faisant sentir ses qualités dans le travail. Un médecin maladif pourra fort bien constater les diagnostiques ; un ministre faible de santé ne prêchera pas des sermons forts ; un prédicateur endormi, sans vitalité ne saurait inspirer des sentiments vigoureux, porter à l'action.

Je me borne à attirer votre attention sur le sujet, comme étant d'une importance suprême. Je n'entends pas que vous entriez follement dans la vie, avec la préoccupation d'un vieillard sans cesse occupé à se tâter le pouls, comme si la santé était sa fin suprême. Il n'y a rien de pire que cette disposition. Ce que j'entends, c'est que vous vous disiez bien que, avec les connaissances et la piété, la santé est un facteur tout aussi important du succès.

D'autres, je n'en doute pas, vous ont exhortés au sujet de vos habitudes spirituelles et intellectuelles : permettez-moi de vous exhorter à prendre l'engagement devant Dieu de dormir, votre vie durant, huit heures sur vingt-quatre, dont deux avant minuit ; de passer deux heures par jour au grand air, d'écrire le matin plutôt que le soir, de vous abstenir de pâtisseries et d'autres abominations hygiéniques bien connues, et de vous accorder quelque repos, quand vous sentez que votre énergie commence à fléchir. Observer ces quelques règles n'implique pas manque de virilité. En se tenant à ces principes, on n'a plus besoin de penser à sa santé.

Un mot encore sur le samedi. Si une chose m'est devenue parfaitement claire au sujet de la prédication, par expérience et par observation, c'est que l'effet du sermon, comme parole parlée, est aussi bien réglé par la vitalité de celui qui parle que la rapidité du boulet de canon est réglée par la quantité de poudre. J'ai toujours moins, toujours moins confiance en l'opinion des auditoires ordinaires sur le mérite d'un sermon. L'auditoire ordinaire découvre le *grand* sermon, mais il est un

critique fort incompétent du sermon moyen, ordinaire, tel que la plupart de nous en prêchent généralement. L'auditoire ordinaire reconnaît le soleil, mais il ne discerne pas comment une étoile diffère d'une autre en gloire. La chose que l'auditoire ordinaire remarque, apprécie, c'est la vitalité de celui qui parle. Possédez cette vitalité à un haut degré, vous vous ferez écouter. Votre vitalité est-elle faible? quelles que soient vos facultés intellectuelles ou votre facilité de parole, l'auditoire ordinaire vous refusera toute habileté. L'homme habile, pour lui, c'est invariablement l'homme d'une vitalité intense, qu'il ait d'ailleurs du talent ou non.

Emerson déclare que la première qualité d'un orateur, c'est d'être une personne substantielle ; il a en vue, naturellement, le caractère, mais aussi le corps. A l'arrière-plan de toutes nos qualités doit se trouver ce grand fait : le sang fortement chargé d'oxygène, des muscles fermes, des nerfs bien tendus, le *sine quâ non* du succès du prédicateur.

Je suis sur le point de faire une déclaration bien hardie, sujette à beaucoup de réserves ; je vous laisse le soin de les faire. Si le prédicateur est mis en demeure de choisir entre le fait de monter dans sa chaire épuisé pour avoir écrit tout le samedi un bon sermon, et, d'un autre côté, un sermon inférieur, mais avec la fraîcheur, l'élasticité jaillissant d'une demi-journée passée au grand air et accompagnée de neuf heures de sommeil, je déclare sans hésiter qu'il doit choisir la seconde alternative. L'auditoire ordinaire ne manquera pas de dire que vous prêchez mieux dans le second cas que dans le premier. Et l'effet est incontestablement le but que nous devons avoir en vue.

Voici mon idéal du samedi. Une bonne, solide matinée passée dans son cabinet d'étude ; l'après-midi consacré à la récréation la plus délassante au grand air ; une soirée de semi-indolence, permettant à l'esprit de se représenter avec respect et espérance le jour qui approche ; choisir les portions de l'Ecriture à lire, les cantiques ; faire sa cour au sommeil, et en obtenir la plus grande dose possible de ce principal père nourricier du banquet de la vie, comme Shakespeare l'appelle

fort bien. Voilà la préparation qui fait monter le prédicateur dans sa chaire d'un pas vif, élastique, lui permettant de regarder ses auditeurs dans le blanc des yeux ; voilà qui donne de la fermeté à son ton, un air de confiance qui est d'un prix inestimable, quand tout cela découle d'une pareille source et non de la vanité, du contentement de soi-même.

Il y a beaucoup de sermons flasques ; on se dandine autour de la chaire, tantôt sur un pied, tantôt sur l'autre ; on lève, on baisse la main faiblement ; on ne regarde son auditoire qu'avec timidité ; on agence laborieusement les phrases les unes à la suite des autres, toujours avec un effort conscient. Une pareille prédication n'est pas aussi souvent le résultat d'un tempérament flegmatique que de la lassitude, de l'épuisement. Rien ne peut mieux illustrer la différence entre ce genre de prédication et son contraire que le contraste entre un cheval de fiacre traînant journellement ses jambes raides à son travail et le coursier bondissant de son écurie à la piste, élastique, frissonnant, haletant. La comparaison est grossière, mais je puis vous assurer, mes amis, que pour autant que je connais les prédicateurs, la plupart sont des chevaux de fiacre, plutôt que des chevaux de course. Et la principale raison du fait, la voici : ils dorment mal et trop peu ; ils prennent trop peu d'exercice et de récréation ; ils mangent trop peu de bon bœuf saignant et de mouton ; ils s'établissent dans leur cabinet d'étude, au lieu de s'égayer au grand air ; ils vivent dans une crainte habituelle et chronique de leurs auditeurs.

La qualité la plus remarquable, la plus distinguée dans la chaire, — je parle de l'art et non du côté moral de la prédication, — c'est ce que les Français appellent la verve. Elle joue, au point de vue physique, le même rôle que la grâce au point de vue spirituel, et, les circonstances étant données, elle est tout aussi nécessaire pour se faire écouter. Ainsi que l'a dit fort bien un curé de campagne français, artiste et penseur, sur lequel une de nos revues a attiré l'attention, « pour bien prêcher, il est indispensable d'avoir le diable au corps et Dieu dans le cœur. »

II

Une autre chose que j'aurais beaucoup aimé qu'on m'expliquât, au commencement de mon ministère, c'est celle-ci : quel est le but exact que doit se proposer le prédicateur? quels sont les moyens de l'atteindre?

Lorsqu'on se borne à dire que le but de la prédication est de sauver les âmes, on amène les commençants à battre l'air en vain, à lancer bien des traits au hasard, et à frapper dans les ténèbres. Fût-elle vraie, ce qui n'est pas le cas, cette assertion est trop générale. Elle n'enseigne pas au jeune prédicateur ce qu'il doit faire. Maint ministre, qui sans cela pourrait avoir de la valeur, est perdu, faute de se rendre compte de l'œuvre à accomplir.

Je suis plein de pitié, de tristesse, quand je pense au jeune ministre se tournant de çà, de là, essayant de cette méthode et puis de cette autre, faute d'un but qui l'éclaire, et aussi parce que la pression est si grande qu'il ne peut formuler ses plans. Je n'ose penser au nombre des prédicateurs pour lesquels la grande préoccupation est d'être prêts pour le dimanche suivant, d'avoir quelque chose, ancien ou nouveau, qui soit passable et qui remplisse le vide.

Voici ce qu'on doit avoir en vue en prêchant : persuader, toucher, inspirer les hommes. L'objet, quoique général, est en même temps précis, défini. Il indique au prédicateur exactement ce qu'il doit se proposer dans chaque sermon, quelle que soit l'occasion, quel que puisse être le sujet. Il est appelé à relever, à émouvoir la nature spirituelle, à provoquer les émotions, les facultés supérieures, en un mot (et le mot lui-même est une définition), à *inspirer*. L'une des quatre qualités principales d'Homère est la noblesse. Le rire des dieux a encore quelque chose de noble. Ainsi chaque sermon devrait plonger dans cet élément : l'inspiration. Il devrait inspirer aux auditeurs des pensées, des sentiments spirituels. Il devrait donner, à quiconque a des oreilles pour entendre, le sentiment d'être porté vers les choses élevées, le sentiment de la grandeur, de

la noblesse de l'Evangile et de la vie chrétienne. Il faut qu'il suggère toujours une vue supérieure de chaque sujet et qu'il la revête de la forme la plus distinguée.

Naturellement, le sermon tirera sa forme de son sujet, des idées qui doivent le constituer. Mais l'esprit, le souffle, la qualité qui en fait ce qu'un sermon doit être, c'est ce but suprême d'inspirer duquel il a jailli.

Vous voyez immédiatement comment cette manière de comprendre le sermon exclut une centaine de défauts : la recherche de la sensation, les sermons à grand orchestre, les personnalités, le genre dolent, langoureux, valétudinaire, la sécheresse, le formalisme, la netteté artistique et littéraire. Un sermon ne peut être, en effet, une œuvre d'art, parce qu'il est, comme Luther le dit des épîtres de saint Paul, une créature vivante, ayant des pieds, des mains. Vous comprenez également pourquoi j'ai débuté par parler de la santé, de la vitalité : il n'y a qu'un homme bien portant qui puisse avoir toujours à son commandement cette force d'inspirer ; vous comprenez aussi pourquoi je vais parler maintenant de l'individualité comme élément de la prédication.

Je suppose que nous maintenons tous, avec les principaux théologiens modernes, que l'Eglise, dans tous ses traits, est une institution qui se développe, plutôt qu'une théorie arrêtée une fois pour toutes. Certainement les phases de pensée, de croyance viennent, disparaissent, en paraissant suivre l'ordre d'une croissance. Il n'y a pas le moindre doute que la longue période du dogmatisme cède en ce moment la place à une période christologique. La créance passe à l'arrière-plan ; le christianisme occupe l'avant-scène. Je n'entends pas dire que l'Eglise cessera de répéter le *credo* avec foi et sincérité, mais plutôt qu'elle en vient à comprendre que le *credo* est fondé sur le Christ vivant et vivifié par le Saint-Esprit.

La phase nouvelle du christianisme dans laquelle nous entrons (par nouvelle j'entends comme fait général de la conscience ecclésiastique, car elle n'est nouvelle en aucun autre sens) emporte avec elle un sentiment nouveau d'individualisme dans les matières religieuses. En d'autres termes, l'Eglise s'est

rapprochée d'un pas de sa source, de sa tête ; la foi s'est rapprochée de l'homme ; elle est devenue une affaire de première main. Voilà l'aspect général tel que je l'aperçois.

Nous commençons à comprendre ce qu'est le christianisme individuel : fort peu une affaire de dogme, beaucoup plus une affaire de vie. Comme le christianisme est maigre, fragmentaire en tant que système doctrinal ! Combien il est plein, complet, au contraire, comme système de relations personnelles ! Dieu est une personne, Christ est une personne, le Saint-Esprit est une personne, et le christianisme n'est qu'un nom pour désigner les relations normales entre l'homme et Dieu.

La méthode, la puissance doivent être individuelles. Dans son application elle portera toujours le cachet de la personne lui servant d'organe, plutôt que celui des vérités qu'elle enseigne. Tranchons le mot : une communauté, une Eglise, à la longue, en viendra à refléter l'individualité, le tempérament, l'esprit, la conception, les habitudes intellectuelles du ministre, plutôt que le caractère du système doctrinal admis par lui et par le troupeau. Et un pasteur, par la force de son caractère, peut neutraliser, en bien ou en mal, la nature des croyances. Fénelon interposait son individualité entre son troupeau et le romanisme : plus d'un pasteur d'Ecosse ou de la Nouvelle-Angleterre, sympathique et au cœur chaud, a tempéré le haut calvinisme des symboles, au point d'en faire, dans le cœur de ses gens, une foi tolérable, chaleureuse même.

Si l'auditoire de théologie n'était déjà encombré de cours, j'estime qu'il serait profitable d'en établir un en vue de cultiver l'individualité. J'entends par là quelque chose de fort supérieur à la discipline mentale. On insiste actuellement, comme condition de votre présence à la Faculté, sur des garanties de piété et de mœurs décentes. Mais tout cela diffère tout autant du caractère essentiel à un ministre que le cocon d'un ver à soie de la robe de soie d'une dame. J'estime que l'un des grands malheurs de la chaire c'est qu'elle est pleine de prédicateurs qui ne sont que pieux. Il ne serait pas mal d'en renvoyer quelques-uns pour mettre à leur place des hommes de caractère. Gardez-vous de vous méprendre sur ma

pensée et de vous imaginer que je raille. Je parle le plus sérieusement du monde ; un ministre a besoin d'autre chose que de piété : il lui faut un caractère formé.

Votre caractère sera plus que la moitié de votre préparation. Vous acquérez une somme énorme (pas trop, toutefois) de connaissances critiques du texte, d'histoire, de rhétorique, de philosophie ; vous avez beau en acquérir autant que vous voudrez, vous ne serez toujours qu'à demi préparés. Vous-mêmes, la force, la forme, la fixité, le tempérament de votre caractère constitue l'autre moitié. Nous entrons dans le ministère et nous essayons de voler d'une aile bien emplumée, nourrie par ces études-là, et souvent la vigueur même de cette aile rend notre vol plus incertain, plus erratique. Heureux sommes-nous si l'autre aile est suffisamment développée par la grâce et la connaissance de soi-même pour nous tenir élevés au-dessus du terre à terre. Quand les deux sont de force égale, avec quelle aisance nous portons le message entre le ciel et notre monde !

Le caractère est donné par la naissance, mais il est aussi affaire d'éducation ; il doit être formé. Les catholiques, les jésuites en particulier, sont sages en ces matières-là. Ils forment, ils mettent à l'épreuve le caractère des candidats à la prêtrise. Ils ont certains exercices destinés à développer, à contenir certains traits. En un mot, ils forment l'individualité au lieu de fatiguer l'esprit de connaissances. Il y a quelques années, un des prédicateurs les plus éloquents de Paris reçut l'ordre de son supérieur de rentrer dans son couvent. Il eut à remplir des fonctions serviles dans le réfectoire. Ce n'est pas qu'il y eût quelque chose à redire à sa conduite, mais voici : ses succès favorisaient un orgueil funeste à sa prédication. On pensa qu'après avoir lavé des plats et des assiettes une année durant, il remonterait en chaire en plus complète possession de ses facultés oratoires.

Plus d'un ministre protestant aurait à gagner à une éclipse de ce genre. Il est possible que la méthode romaine ne soit pas la meilleure, mais l'Eglise papiste, dans sa longue expérience, a découvert bien des choses demandant réflexion. L'éducation

en vue du ministère subit de grands changements. N'y a-t-il pas lieu d'espérer qu'elle sera coordonnée à cette grande vérité, l'*individualisme*, qui s'empare toujours plus de la conscience chrétienne ?

Pourquoi n'aurions-nous pas une chaire en vue de la formation du caractère des ministres, ainsi un professeur dont la fonction serait d'étudier le caractère des étudiants ; de leur signaler leurs défauts, leurs excès ; de leur suggérer la discipline convenable à chaque cas. — Messieurs, veuillez ne pas oublier que je suis un simple traducteur, un reflet , je m'en tiens rigoureusement à mon texte, plus fidèlement que la version de Lausanne : à vous de voir si l'homme est plus un que divers. — Je suis certain que dans un grand corps d'étudiants de piété respectable il y en a auxquels quelqu'un devrait dire, et dire avec autorité : Vos motifs sont mauvais : vous êtes inspirés par l'ambition, vous vous recherchez vous-mêmes. Vous avez des talents ; vous avez occupé les premières places dans votre collège ; vous étudiez convenablement dans la Faculté ; vous êtes certainement éloquents quant à la forme : il vous sera aisé d'occuper ce qu'on appelle ordinairement une chaire importante, c'est-à-dire une Eglise payant un fort beau salaire et excluant les pauvres, mais vous n'avez nul droit d'entrer dans le ministère. Votre genre d'esprit, vos visées dominantes, vos pensées habituelles, votre être tout entier est en désaccord avec les fonctions du pasteur et du prédicateur.

A un autre il pourrait trouver nécessaire de dire : Le cœur est bon, mais vous êtes trop vain ; vous avez une trop haute idée de vous-même ; vous serez constamment disposé à rechercher la flatterie ; votre ministère sera entravé par l'intervention constante de cette disposition ; par conséquent, il faut y couper court au plus vite ; sachez à la fois vous abaisser et vous élever. Tâchez donc de ne plus ressembler à ce coq qui pense que le soleil se lève exprès pour l'entendre chanter.

Un autre est timide ; celui-là manque de sympathie : il est dur ; celui-ci est paresseux ; celui-là lourd, lent, ennuyeux ; tel est rêveur, sentimental.

Un ministre n'est pas éduqué aussi longtemps qu'il n'a pas

rompu avec ses défauts : je ne comprends pas pourquoi ce ne serait pas là un point spécial de sa préparation. Pour tous ces articles on s'en remet à la piété. Un homme possédant la piété est supposé posséder toutes choses. Mais si mon observation m'a appris quelque chose, c'est que fréquemment, en dépit d'une affirmation générale de piété, les détails de la conduite et du caractère laissent beaucoup à désirer. Et, d'après ce que je connais des ministres, ils supporteront plus aisément l'épreuve de l'examen sur tout autre article que sur le caractère. Je ne fais pas allusion à des fautes grossières, mais à ce qu'on appelle infériorités, défauts. Les pasteurs peuvent endurer beaucoup de fatigue, avoir beaucoup d'abnégation d'eux-mêmes. Ils sont aptes à tout : ils peuvent haranguer une société d'agriculture, une réunion politique ; ils sont laborieux dans l'accomplissement de leurs devoirs professionnels, remplis de zèle pieux, mais je dois déclarer qu'ils fléchissent très souvent sur un point impliquant la substance du caractère pastoral, par où j'entends le dévouement au royaume de Christ.

Comme classe, nous ne supportons pas précisément d'un air gracieux l'opposition venant des bancs de nos auditeurs. Nous ne montrons aucune disposition à bénir nos Eglises quand elles nous persécutent. Nous sommes singulièrement mondains à l'endroit des personnes à qui il arrive de ne pas goûter notre prédication.

J'ai vu des hommes, après avoir consacré des années à former une congrégation, se retourner tout à coup et la mettre en pièces, à la suite de mauvais traitements imaginaires ou réels. J'aimerais qu'il n'arrivât pas généralement aux ministres de mal parler des paroissiens qui se sont dispensés de leurs services. Je voudrais qu'ils pussent parler avantageusement du frère du coin plus éloquent qu'eux qui a recueilli les épaves du naufrage ou peut-être les colonnes de leur congrégation. J'aimerais qu'il ne leur arrivât pas si souvent de condamner, sous forme de louanges, les hommes recevant un salaire plus élevé. Tout cela n'indique pas manque de piété, mais absence de caractère formé. Vous êtes élevés ici de façon à pouvoir

répondre à tout appel intellectuel qui vous sera adressé. Vous pouvez écrire l'histoire de la ville que vous habitez, le message du gouverneur de l'Etat, tourner quelques vers pour une fête patriotique, mais êtes-vous suffisamment disciplinés, quant aux qualités morales, pour supporter la contradiction des pécheurs et aussi celle des saints de votre paroisse?

Permettez à un homme déjà engagé dans le ministère de vous dire que lorsque vous pensez *une fois* à votre prédication (j'entends à ses qualités, à ses effets), il faut penser deux fois à votre *conduite*. Ne vous posez pas la question : Quelle espèce de prédicateur suis-je donc? mais demandez-vous souvent : Quelle espèce d'homme suis-je? Quand vous serez placé pour la première fois et replacé ailleurs, il sera question de votre plus ou moins grand talent de prédication. Mais dans une année ou deux, tout cela sera oublié : on se préoccupera surtout de savoir quel homme vous êtes. Quelle que soit votre prédication, on vous appliquera cette pierre de touche; il n'en saurait être de plus fidèle. La plus haute qualité dans un ministre est celle qui conduit à dire, quand il traverse la rue : *Voilà un homme en qui j'ai confiance!*

Il y a plusieurs influences fâcheuses entourant le ministre contre lesquelles il importe qu'il soit mis en garde. Les femmes sont toujours plus prépondérantes dans nos Eglises; les affaires des congrégations sont de plus en plus menées par les femmes. Ce fait a pour résultat d'envelopper la vie du ministre dans une atmosphère par trop féminine, de lui imprimer un excès de douceur, de gentillesse dans les manières : le pasteur se préoccupe trop des détails; il devient commère; il manque de vigueur, de nerf; il n'a ni rondeur d'allures, ni sentiment des proportions. Bref, il possède toutes les qualités que ne réclame pas un solide homme d'affaires, et qui pour celui-ci sont un obstacle. Il y a du vrai dans l'antique remarque : « Un prêtre n'est d'aucun sexe. » Dans l'état actuel des choses, j'estime qu'on cultive beaucoup trop le côté féminin de notre foi. Quand vous aurez assisté pendant quelque temps à des conférences, à des réunions ecclésiastiques, vous remarquerez qu'elles ressemblent beaucoup plus aux assemblées délibérantes des dames

qu'aux cercles de laïques avec lesquels vous pouvez être en rapport.

En conséquence, je vous conseille de rechercher la société des hommes. Que vos pensées, vos discours, vos manières, vos méthodes, votre esprit soient positifs, directs, résolus, mâles, virils.

Messieurs, fuyez les bavardages. L'ombre des vêtements à l'orientale, larges et traînants, peut être funeste : ne courtisez pas leur faveur; ne pemettez pas qu'on fasse de vous un enfant gâté; ne devenez jamais le chevalier servant des mères de l'Eglise improvisées; ne recevez pas souvent des cadeaux; s'il vous faut en subir, ne mettez personne dans la confidence.

Il est également très important, pour le chapitre du caractère, de bien veiller à ses rapports avec les journaux. Beaucoup de ministres vont aujourd'hui échouer sur ce rocher-là. S'ils n'y font pas naufrage quant au caractère, ils en perdent plusieurs des plus importants éléments : dignité, satisfaction de soi-même, humilité, sentiment de sa mission divine; que devient tout cela quand un prédicateur prend l'habitude de tourner le journal pour voir ce qu'on pense de son dernier sermon, qui, par parenthèse, sera toujours apprécié d'après votre plus ou moins de réputation ou par d'autres raisons, jamais pour sa valeur intrinsèque? Un homme qui trahit une seule fois de la faiblesse sur ce point est perdu : le besoin devient aussi habituel que celui de l'ivrogne; les effets sur le caractère sont fort semblables. Cela tarit la source de la satisfaction puisée dans le sentiment d'accomplir son devoir; les fumées empoisonnées de louanges toujours nouvelles font tourner la tête. On prétend que les modistes découvrent parfaitement le côté faible du caractère des dames. Il n'y a nul doute que les rédacteurs de journaux ne découvrent le côté faible du caractère des hommes. Si je ne me trompe, les rédacteurs de journaux doivent avoir petite idée de la nature humaine. Comment en serait-il autrement, quand ils voient le monde faire queue à leur porte pour les prier de signaler leur dernière production? Qu'on ne vous rencontre jamais dans ces foules-là.

III

Il est une autre chose qu'on aurait bien dû me dire au début de mon ministère : *Prêchez ce que vous croyez, ce dont vous avez fait l'expérience, plutôt que ce qui est attendu de vous.*

Cet avis doit mettre en garde contre la tentation, qui toujours se rase à la porte, la fiction, le pharisaïsme. C'est là surtout la terrible tentation de celui qui enseigne la religion. D'abord parce que c'est là notre affaire, parce que notre sérieux lui-même nous pousse à aspirer à l'idéal, parce que souvent on attend de nous que nous soyons plus religieux que nous ne le sommes en effet. J'ai entendu parler, il n'y a pas longtemps, d'un ministre laissé de côté faute d'être suffisamment pathétique aux enterrements. Nous sommes exposés à cette tentation, parce qu'un type religieux faux et formulé prévaut, parce que l'auditoire compte plus sur l'uniformité que sur la variété de caractère et que le libre jeu de l'individualité n'est pas admis.

Toute une autre série de raisons tient au fait que vous quittez cette Faculté richement fournis, gorgés, saturés de science. Heureux êtes-vous si, par exception, vous avez une seule conviction vous appartenant en propre et acquise de première main ; heureux si la force vivifiante d'une doctrine a enflammé votre âme, si vous avez pu apercevoir le rôle rapproché, lointain d'une vérité, d'un fait chrétien, de façon à en connaître les dimensions, la force qui y réside !

Avec le bagage nécessairement léger de convictions expérimentales, d'expériences individuelles, le lourd bagage d'idées ne vous appartenant pas en propre ; avec des sermons à préparer qui doivent être pleins de convictions, d'expériences d'un genre quelconque, quoi de surprenant qu'on prenne celles qui se présentent sous la main, qu'on dise ce qu'il est convenable de dire, ce qu'*on peut dire sans courir aucun danger*, plutôt que de s'en tenir à ses vues, à ses expériences, nécessairement fort limitées ? On peut dire que la tentation est irrésistible. C'est là une des lacunes de tout notre système. Nous prêchons

avant d'avoir quelque chose à dire; nous prêchons *trop souvent;* nous ne prêchons pas *parce que* nous avons quelque chose à dire, mais *parce que* l'on compte sur une prédication. Nous débutons par deux sermons par dimanche; un par mois serait suffisant. C'est ainsi que nous tombons dans le genre prêcheur; nous disons ce qui convient plutôt que ce que nous savons; nous puisons au trésor de nos connaissances plutôt que de dire ce que nous avons vécu, expérimenté. Obligés, au début, de recourir à cet expédient, nous contractons un pli qui nous suit pendant la vie entière.

Voilà le défaut capital de la chaire d'aujourd'hui; on a le sentiment de ne pas être dans le vrai, dans la réalité. Les hommes intelligents *comprennent,* tous *sentent* que nous avons fort peu fait l'expérience des vérités que nous prêchons. La conclusion générale est que nous ne croyons pas ce que nous disons. Mais c'est là une grave erreur, une critique injuste. Nous le croyons bien, mais nous ne l'avons jamais saisi, nous n'en avons pas pris possession. Nous pourrons le définir à merveille, le placer dans les rapports voulus, le revêtir de comparaisons charmantes, l'accompagner d'appels appropriés. Mais après tout, l'esprit essentiel de la conviction fait défaut; notre langage ne suggère pas le sentiment de la réalité, par l'excellente raison que ce n'est pas là une réalité pour nous. Encadré dans beaucoup d'autres choses fausses, le chant, les bancs payés, quoi de surprenant que le sermon *cru* mais non *vécu* concoure pour sa part à produire l'impression que voici : la prédication est de nos jours une chose fort différente de ce qu'elle était jadis, lorsqu'elle était adressée de sur une barque de pêcheurs aux multitudes se pressant sur le rivage.

Il y a des maux auxquels on ne saurait porter remède ni immédiatement ni complètement. Il convient pendant ce temps de laisser croître ensemble l'ivraie et le bon grain. Mais il est bon d'être avertis que le plus grand danger qui vous attend comme prédicateurs est celui-ci : la tentation de dire la chose qui *convient* plutôt que la chose *réelle.*

Je demandais un jour à un théologien célèbre (et je m'aperçois que je me pose la question à moi-même chaque semaine)

s'il valait mieux prêcher sur des sujets préoccupant le prédicateur ou sur ceux dont on pouvait croire que les auditeurs avaient besoin de les entendre traiter. La réponse fut la meilleure possible : une page de son expérience. « Pendant une année, me répondit-il, j'ai prêché sur des sujets que je supposais que mes auditeurs avaient besoin d'entendre exposer. » Après une pause, il ajouta d'un ton significatif : « Je n'ai jamais répété ces sermons-là. »

Cet orateur estimait évidemment que le sermon qui fait le plus de bien à l'auditeur est celui qui découle des préoccupations individuelles du ministre, celui qui est le produit vivant de son esprit, de son cœur, l'enfant de ses entrailles.

Ici revient la grande question : en vue de quoi doit-on prêcher ? Est-ce pour instruire ou pour inspirer ? J'ignore ce qu'on vous enseigne sur ce point capital. Il est assez probable que le monde des experts est divisé à cet égard. Quant à moi, je n'hésite pas à me prononcer pour la seconde alternative : le but essentiel du sermon doit être d'inspirer. Que vos auditeurs tirent leurs connaissances, c'est-à-dire la connaissance extérieure du christianisme, de la Bible, de l'école du dimanche, des lectures générales ; nous devons utiliser la chaire pour les inspirer, pour allumer, enflammer cette connaissance déposée sur l'autel de leur nature spirituelle. Le sermon devrait être comme les langues de feu de la Pentecôte, se partageant entre tous les auditeurs et communiquant à chacun une langue à lui pour célébrer les louanges de Dieu.

Ce n'est que par sa puissance inspiratrice que le sermon peut reconquérir sa place comme un facteur de la société. Il ne saurait supporter la comparaison avec la littérature comme œuvre littéraire ; il ne saurait subjuguer le logicien ; il ne peut prétendre lutter avec l'homme de science en fait de savoir ; il ne saurait prétendre fasciner comme font les œuvres d'art ; il ne saurait instruire comme font la conférence, le manuel ; il doit renoncer à présenter la vie sous toutes ses faces complexes comme fait le journal ; mais mieux que tous ces agents-là, il peut faire une chose (une chose que l'humanité réclamera toujours qu'on fasse pour elle) : *le sermon peut inspirer aux*

hommes le sentiment des réalités éternelles. Voilà une vocation sans terme, et la plus haute de toutes ! Le prophète a toujours été à la tête de l'humanité ; c'est une figure dont l'histoire ne saurait se passer. Les hommes ont toujours réclamé quelqu'un qui leur parlât au nom de Dieu ; ils ne cesseront jamais d'adresser la même requête ; ne craignez rien dans la lutte ardente de la science pour usurper, monopoliser l'homme ; votre vocation comme prédicateurs ne saurait devenir superflue. Je n'ai qu'une seule crainte : vous pourriez vous croire appelés à réfuter l'homme de science, à en dire plus long à vos auditeurs que ne font les journaux, à mieux écrire que les revues, à être plus brillants que le théâtre. Vous ne vous ferez écouter qu'en étant un homme inspirant le sens des choses éternelles. Il n'y a pas d'autre ressource, à moins de monter sur les tréteaux et de cultiver comme un mime le genre des bateleurs et des saltimbanques.

Ainsi donc je vous engage à concentrer toute votre préparation, autant qu'il dépend de vous, sur un seul point cardinal : la *réalité ;* dire les choses que vous avez expérimentées, vécues, plutôt que ce qu'on attend de vous. Cette exhortation est pleinement d'accord avec ce qui a déjà été dit de l'individualité, de l'inspiration.

Maintenant je n'ignore pas ce que vous vous répétez *in petto.* Toutes ces qualités réclament pour se déployer une atmosphère de liberté, et les pasteurs en ont fort peu. Nous étudions à Jérusalem et non en Arabie ; nous consultons largement la chair et le sang ; nous sommes rivés à notre confession de foi et cela par une chaîne singulièrement courte, bien qu'elle soit en train de devenir un peu plus élastique ; nous prenons une Eglise pliant sous le lourd fardeau des précédents dogmatiques (et il en est nécessairement ainsi peut-être) ; à la lettre, nous avons à mettre nos pieds dans les sentiers d'autrui ; on n'attend de nous rien d'autre que ce qui a toujours été ; plus encore que tout cela, il nous faut produire deux sermons par semaine. — Conquérir quelque liberté de pensée et d'esprit dans un milieu pareil est chose décidément difficile, mais il faut le faire. Cet ordre de choses, y compris même la pression, peut être excel-

lent pour l'essentiel. La liberté acquise dans un pareil milieu est d'autant plus précieuse par suite de la pression. Il faut se conformer, sagement, librement, mais non servilement; introduire un esprit de liberté dans cette routine; faire de vos sermons l'expression de vos convictions: voilà la tâche qui vous incombe.

Tel est à peu près, messieurs, l'envoi qui m'a été adressé de l'autre côté de l'Atlantique. Je me suis borné à faire quelques coupures pour éviter des discussions, des explications un peu longues et des réserves.

Maintenant la pièce principale était accompagnée d'un post-scriptum. Il est de la main de mon ami; j'hésite à vous en faire part, bien qu'il soit fort court; il ne contient qu'une jolie histoire, quelque chose comme une antique parabole, encadrée dans quelques exhortations; enfin, ce qui n'est pas pour vous déplaire, une verte critique à l'adresse de celui qui vous parle. En me l'envoyant, mon ami ajoute que c'est probablement son testament. Continuerai-je? Vaut-il mieux réserver ces lignes pour une autre circonstance? Je suis à vos ordres...

« Je ne sais l'usage que vous ferez de mon morceau, ni si vous y trouverez la solution de votre énigme. En tout cas, je dois faire une réserve. Pauvres jeunes gens! me disais-je à Andover, que je vous plains sincèrement! Vous ne vous doutez guère des tribulations que vous vous préparez si vous vous rendez aux exhortations pressantes que vous adressent vos maîtres d'être des individualités! L'individualité est-elle donc d'un tel prix dans la vie qu'on vous presse d'en acquérir? Je crois avoir remarqué qu'elle n'est souvent qu'un fort grave embarras. Que de fois ne suffit-il pas qu'un homme ne ressemble pas à son entourage pour que, à droits égaux, on lui préfère une nullité inoffensive! On ne se contente plus d'abattre les pavots à la tête élevée, comme jadis dans le jardin de Tarquin. Le char de Jaguernaut, auquel s'attellent à l'envi toutes les médiocrités, se promène à pas lents sur notre société moderne; il a pour cocher expérimenté l'opportunisme, se pavanant à son aise au bruit des acclamations générales,

tandis que, dans un siècle de foi, il aurait été hué, brûlé, s'il n'eût estimé opportun de se montrer héroïque.

» Ces exhortations à l'individualisme me paraissent décidément des lieux communs inutiles et dangereux. Inutiles, parce que les individualités ne se font pas au moule comme un service de Sèvres, ni au métier comme une tapisserie des Gobelins. Elles ne s'élèvent pas non plus à la brochette. Rappelez-vous ce qui s'est passé dans votre terrible guerre de 1870. C'est à peine si l'on a vu surgir un capitaine du sein de cette multitude d'élèves sortis de vos écoles savantes, tous forts en stratégie et en mathématiques. A la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, tel jeune conscrit qui avait quitté son village en sabots y revenait grand capitaine, maréchal de France, sans même avoir appris l'orthographe. Ces exhortations risquent également d'être dangereuses. Effrayés de toutes les charges qu'entraîne une vraie individualité, les jeunes gens qui se sentent de l'étoffe pour devenir quelqu'un, peuvent être amenés à se demander s'il n'est pas prudent de déployer leurs talents dans une branche moins ingrate que la religion et la théologie. Nous avons déjà constaté plus d'un cas de ce genre en Amérique; je serais surpris qu'ils fissent entièrement défaut dans votre vieux pays. Il s'échappe sans bruit par ce drainage incessant plus de capacités que l'Eglise n'est en position d'en perdre.

» Permettez-moi de parler le langage mercantile de ma patrie : comme pour la soie, les cotons et les cafés, dans ce monde-là aussi l'offre se règle sur la demande. Vous n'avez pas d'individualités, parce que vous n'en demandez pas, vous n'en voulez pas. Vous seriez désolés qu'on vous prît au mot en vos pressantes exhortations. Voyez le XVIe siècle ! Les individualités bien trempées abondent ; c'est qu'elles trouvent de l'emploi. Aujourd'hui, s'il s'en rencontre encore quelqu'une d'égarée parmi nous, il ne lui reste plus qu'à se cacher, sous peine de voir la main de tous levée contre elle ou d'avoir à lever la sienne contre chacun. Toute individualité s'obstinant à se soustraire au laminoir où se façonnent les médiocrités est

incontinent frappée d'ostracisme, quand on ne lui applique pas le signe de Caïn, la marque de la bête.

» Vos belles exhortations, à vous tous, pendant ces quarante dernières années ont-elles amené à maturité beaucoup d'esprits originaux, vigoureux? Vous ne réussissez qu'à vous annuler en vous faisant réciproquement peur les uns aux autres. Faute d'avoir voulu comprendre que l'union doit s'effectuer sur le terrain de la vie, du cœur, de la conscience, vous singez une uniformité artificielle. Il suffit qu'un naïf, à quelque bord qu'il appartienne, se risque, en disant ce qu'il pense, à troubler la douce quiétude de vos sociétés muettes pour que vous vous réunissiez tous pour lui imposer silence, sous prétexte que vous êtes tous d'accord. Au fait, il y a deux théologies, peut-être deux religions en présence. Elles risquent de glisser l'une et l'autre dans la même fosse, le même jour, à la même heure, minées par la consomption, faute d'avoir osé s'étreindre dans une lutte ouverte, vigoureuse, chrétienne, qui n'aurait pu manquer d'être féconde. Vous tremblez qu'une parole nette, énergique ne provoque dans votre verre d'eau un orage, qui vous produit l'effet d'un cataclysme géologique. Vos journaux sont à votre image; d'une pâleur désespérante, ils rivalisent à qui discutera le plus solennellement des questions byzantines; leur principale préoccupation paraît être de ne pas troubler le sommeil du lecteur, tout en discourant à l'envi sur les réveils. Que si, par inadvertance, de temps à autre, un article de nature à faire penser se glisse dans cet étrange milieu, aussitôt quelques abonnés, troublés dans leur long farniente, se jettent sur leur plume pour signifier à la rédaction, leur très humble servante, d'avoir à s'abstenir à l'avenir de pareilles témérités et de rentrer dans l'ornière, sinon... Vous savez le reste.

» Un vieux professeur émérite, après m'avoir tracé le présent tableau de la situation, dans mon dernier voyage, couronnait son récit par un mot bien grave, de nature à faire réfléchir; je lui en laisse toute la responsabilité. « C'est avec » effroi, disait-il, que je pense au moment où le clergé, mis en » demeure de dire ce qu'il pense, sera obligé de mettre un

» terme à son hypocrisie. » Ce sera là apparemment votre heure, à vous, si vous êtes encore de ce monde.

» J'en conviens toutefois, vos exhortations persistantes à l'individualisme peuvent avoir quelques bons effets. Il est possible qu'elles raffermissent le courage de quelques braves jeunes gens, qui, ayant les yeux ouverts, se voient à l'entrée d'une fournaise. Luttant dans le silence, sans trop savoir à qui dire leurs angoisses, — surtout pas à leur père, encore moins à une mère ou à une sœur, — ils y font tout au plus allusion entre amis intimes. Ils se demandent, au plus près de leur conscience, comment ils réussiront, eux, sans expérience, sans autorité, à faire faire bon ménage à la foi de leur enfance, à leur amour de la vérité, dans l'état de l'Eglise, qu'ils ne se sentent pas mission de scandaliser, encore moins de révolutionner. Ah! si ces douleurs-là avaient pour effet d'enfanter un bataillon sacré de Nathanaëls assez téméraires pour perdre leur vie afin de la retrouver! Ce serait là votre dernière chance de salut. Que Dieu vous donne une poignée d'hommes osant pratiquer rondement ce que vous professez tous : le respect de la vérité et le devoir de manifester ses convictions!

» Mais qui sait, — vous allez être scandalisé de ma présomption de Yankee, — mais qui sait si le rôle historique du vieux monde n'est décidément pas terminé? En tout cas, le siècle des Polyeuctes est passé sans retour ; c'est à l'opportunisme de Sévère, l'honnête homme mondain et païen, qu'appartient aujourd'hui le haut du pavé.

> Peut-être qu'après tout ces croyances publiques
> Ne sont qu'inventions de sages politiques
> Pour contenir un peuple ou bien pour l'émouvoir,
> Et dessus sa faiblesse affermir leur pouvoir.

» Il ne pousse plus de chênes dans les plaines d'Europe, mais des roseaux en abondance, des buissons de bois blanc rabougris, autour desquels s'enlacent quelques ronces rampantes. Aussi rien n'indique que vos villes suisses, qui jouèrent un si grand rôle au XVIe siècle, soient appelées à en jouer un, même effacé, dans le mouvement réformateur plus radical de

cette fin du XIXe. Le sol granitique de l'Ecosse se montre plus fertile que vos plantureuses vallées de l'Helvétie.

» Voilà, mon cher ami, ce que depuis quelques années, — dès le lendemain de notre promenade sur la Cinquième Avenue à New-York, lors de votre dernière visite en Amérique, — j'avais à cœur de vous dire, puisque vous semblez vouloir mourir dans l'impénitence finale. Il est surprenant que, l'âge et l'expérience aidant, vous n'ayez pas fait de vous-même ces réflexions. Je regrette de n'avoir pas eu l'occasion de placer ces remarques dans nos entretiens champêtres : mon langage aurait été édulcoré, moins brutal. Mais vous voudrez bien me placer au bénéfice d'un mot prononcé jadis à votre sujet par un homme d'un grand sens pratique. « Il est cassant, disait-il » en vous nommant, mais tant mieux! Il y en a tant qui rac- » commodent! »

» Vous m'adressez volontiers le reproche d'être resté trop jeune. Je croirais me montrer indigne de l'estime qui nous unit si, avec le respect que je vous dois et avec toute la liberté de notre vieille amitié, je ne vous disais que, sur cet article-là, vous me faites l'effet de n'avoir jamais été jeune : vous n'avez pas encore atteint l'âge de discrétion, pour parler avec le catéchisme. Et voilà pourquoi, malgré votre amour du travail et votre persévérance, qui frise l'opiniâtreté, vous risquez d'avoir couru en vain. Ne serait-ce pas parce que, dès le début de la carrière, vous vous seriez trompé de voie ?

» Non, voyez-vous, ce chapitre sur la prédication a un grave défaut. Tout se tient dans ce monde. Les changements que l'auteur propose en supposent, en impliquent bien d'autres encore. On a peut-être dit à tort que tout peuple a le gouvernement qu'il mérite ; mais en tout cas on peut affirmer que toute Eglise a la prédication qu'elle mérite.

» Si donc vous faites usage de mon envoi, ce ne saurait être avec la prétention de métamorphoser la prédication autour de vous. Ce n'était pas non plus l'espoir de l'auteur américain. Il voulait simplement amener les gens à réfléchir, à rompre avec la routine, le parti pris et à compléter tant soit peu leur point de vue général. Permettez-moi une expression vulgaire :

il faudrait que les hommes qui ont pour mission de conduire les autres, en ces hautes matières, voulussent bien consentir à voir un peu plus loin que leur nez...

» A ce propos, il me souvient d'une jolie histoire qui doit venir en droite ligne de la vallée de Cachemire, ou des contreforts de l'Hymalaya. Je l'ai trouvée dans une revue française[1]. très sérieuse que nous apprécions fort en Amérique et qui, parce qu'elle contient plus d'idées que de phrases, passe un peu trop inaperçue chez vous, signe indubitable que vous n'en avez pas encore fini avec le culte de la rhétorique, ce Moloch qui a dévoré tant d'esprits distingués. Cette histoire a été contée par un de ces jeunes professeurs de l'Université de France, qui se croient appelés à enseigner à leurs élèves, non pas seulement à bien écrire, mais encore à bien penser ; elle a été, dis-je, racontée dans une séance solennelle d'élèves, du genre de celle d'Andover et comme celle qui vous préoccupait vous-même lors de ma visite.

» Dans le pays de Djambouli, il y avait un roi qui ordonna un jour à un de ses serviteurs de parcourir ses Etats et de lui amener tous les aveugles qu'il rencontrerait. Lorsqu'ils furent réunis on les mit en présence des éléphants du roi, et ils reçurent l'ordre de les toucher. L'un toucha une jambe, l'autre l'extrémité de la queue, d'autres le ventre, les flancs, la trompe. On les ramena auprès du roi qui leur demanda : — Avez-vous vu ou non les éléphants ? — Nous les avons vus *complètement*, répondirent-ils.

» — A quoi ressemblent-ils ? demanda le roi ? Et celui qui avait touché les jambes dit : — L'éléphant de notre illustre roi est comme une colonne ; comme un bâton, dit celui qui avait touché le bout de la queue ; comme un mur, dit celui qui avait touché les flancs ; comme une corne, dit celui qui avait touché une défense ; comme une grosse corde, dit celui qui avait touché la trompe ; et cela dit, ajouta le vieux conteur, qui avait déjà bien de l'expérience pour ces temps primitifs,

[1] *Critique philosophique*, de MM. Renouvier et Pillon.

tous ceux qui avaient touché l'éléphant se mirent à se disputer entre eux.

» Et le professeur de l'Université ajoute : « Il est à remarquer, » jeunes élèves, que la confiance en soi, la présomption, l'arro- » gance sont d'autant plus grandes qu'on connaît moins de » choses. On tient d'autant plus à ses idées qu'on en a moins et » la passion croît avec l'ignorance. Il faut être indulgent à ceux » qui s'y laissent entraîner, car ils ne savent pas tout ce qu'ils » ignorent. »

» Enfin (et c'est un retour sur soi-même qu'on doit faire, et qu'on peut faire sans être sceptique) nous tenons la vérité sans doute ; mais si ce n'était qu'une partie de la vérité ? qui nous autorise à prendre notre raison pour la mesure des choses ? qui sait si, à côté du peu que nous savons, il n'y a pas d'autres vérités cachées pour nous, visibles à d'autres, si avec nos passions ardentes nous ne ressemblons pas à ces aveugles qui se disputent ridiculement à propos des lueurs de vérités qu'ils ont entrevues, si nous n'excitons pas la compassion par notre impuissance, la colère par notre présomption de cette intelligence suprême qui, voyant la vérité de plus haut, la découvre tout entière, et concilie dans la souveraine lumière de sa pensée, les contradictions où se déchirent nos misérables esprits ?

» Voilà la pensée qui nous devrait toujours être présente. Rien n'est plus salutaire que cette vague défiance de soi-même, et vos maîtres croiraient avoir bien employé leur temps s'ils parvenaient à vous donner ou à développer en vous ces précieuses qualités : le respect de toutes les opinions sincères, une réserve réfléchie et modeste, le sentiment profondément sérieux des difficultés qu'il faut vaincre pour conquérir la vérité, et cette crainte de l'erreur qui est le commencement de la science. »

REVUES

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Première livraison.

O. Zöckler : Littérature biblique de l'année 1886. Ancien Testament. — *G. Zietlow :* L'arbre de vie.— *F. Grote :* Où est situé Golgotha ? — *R. Rocholl :* Rupert de Deutz. — *R. Bendixen :* Venceslas Link.

Seconde livraison.

O. Zöckler : Littérature biblique de 1886. Nouveau Testament.— *R. Bendixen :* Link. (Suite.) — *F. Braun :* Gloses sur le quatrième volume de l'histoire de Janssen. — *H. Münchmeyer :* Exposé critique de l'enseignement de Ritschl touchant la perfection chrétienne.

Troisième livraison.

Zöckler : Littérature biblique de 1886. (Fin.) — *J. H. Findeisen :* Esaïe LIII, 9. — *J. L. Endres :* La parabole des ouvriers dans la vigne. — *Bendixen :* Link. (Fin.) — *L. H. Himels :* Du devoir et de la manière de cultiver le christianisme ecclésiastique par opposition au subjectivisme du christianisme de sentiment.

Quatrième livraison.

W. Dieckhoff : La théologie de Jean de Staupitz. — *G. Müller :* Etudes historiques sur les prédicateurs de la cour de Saxe. (III, Daniel Greiser.) — *Chr. Ernst Luthardt :* Luther « le scholastique. » (Réplique au Dr W. Herrmann.)— *H. Schmidt :* L'art dans le culte.

Cinquième livraison.

Chr. E. Luthardt : Contributions à l'éthique et à son histoire. I. La morale antique : Aristote. Le stoïcisme. II. La morale gnostique. — *W. Dieckhoff :* La théologie de Jean de Staupitz, II. — *W. Walther :* Essais catholiques de rendre les psaumes pratiques. — *H. Schmidt :* L'art dans le culte, II.

Sixième livraison.

Ed. König : De la critique du texte de l'Ancien Testament. — *Chr. E. Luthardt :* Contributions à l'éthique et à son histoire. III. Nomisme et antinomisme. — La doctrine de la vertu : I. L'idée de vertu. 2. L'unité de la vertu et les vertus cardinales des anciens. 3. L'amour pour Dieu. — *R. Kübel :* Joh. Albrecht Bengel (à propos du second centenaire de sa naissance).

Beweis des Glaubens

Janvier.

R. Kübel : Le Nouveau Testament et la critique moderne de l'Ancien Testament, spécialement celle du Pentateuque. — *Ben-*

dixen : Martensen et Lenau — Deux naturalistes croyants : le géologue F. Pfaff et le botaniste Alb. Wigand. Nécrologie. — *Zöckler :* Ecrivains apologistes récemment décédés. (Thiersch, Seyffarth, Trench.) — Miscellanées apologétiques.

Février.

Zietlow : Similitudes chrétiennes empruntées à la vie de la nature. — *Kübel :* Le Nouveau Testament et la critique de l'Ancien Testament. (Fin.) — *Z*(öckler) : Ecrivains apologistes décédés l'année dernière. (Zezschwitz, Hoelemann, Messner, Michelis.) — Miscellanées : Théorie des temps glaciaires, de James Croll.

Mars.

Brachmann : La théologie de Ritschl. Orientation. (Fin.) — *J. Martens :* L'élément dramatique dans la parabole du fils prodigue. — *Zöckler :* Nouvelles du bouddhisme ésotérique. (De MM. Olcott et consorts.) — *Le même :* Le système annulaire de la terre. Hypothèse cosmogonique de l'Américain Vail. — Miscellanées apologétiques.

Avril.

Landenberger : Les poésies d'Uhland au point de vue religieux. (A propos du centième anniversaire de sa naissance.) — *G. Braun :* La lumière comme symbole de la nature et de la révélation de Dieu. — *Bendixen :* Zezschwitz comme apologète. — *Le même :* George Conrad Rieger, un témoin de la résurrection. — Miscellanées.

Mai.

Frç. Blanckmeister : J.-J. Rousseau et Justus Möser. — *G. Braun :* La lumière comme symbole (fin). — *O. Andreæ :* Géographie biblique : 1 Babel. — *Hildebrand :* La méthode de Wellhausen, d'après O. Nauman. — Assyriologie et Bible, d'après N. Howard. — Mélanges apologétiques.

Juin.

R. Bendixen : Une thèse fondamentale de l'Histoire des dogmes, de Harnack. — *Steude :* Prêts à rendre compte. Sermon sur 1 Pierre III : 15, 16. — *C. M. Serres :* Excelsior. — Le même : Oswald Heer. — *O. Andreæ* : Géographie biblique. 2. Le pays de Uts. — Mélanges.

Zeitschrift für praktische Theologie

Première livraison, 1887.

H. Bassermann : La critique et son importance au point de vue de la pratique pastorale. — *C. A. Witz :* Les Pharisiens demandant un signe. Sermon sur Marc VIII, 10-13. — *E. Zittel :* Le jeune homme de Naïn. Sermon sur Luc VII, 11-17. — *Eltester :* Matériaux catéchétiques. IV. — Bulletin.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1887.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Les résultats pratiques de la critique (à propos des Etudes sur l'Ancien Testament, de E. Le Savoureux), par *J.-F. Astié :*
Premier article 5
Second article. 190
Quelques difficultés du dogme traditionnel concernant la vie future (second article), par *E. Petavel-Olliff*. 36
La légitimité de la critique protestante du canon du Nouveau Testament, par *F.-C.-J. van Goens* 56
Abraham et Isaac en Egypte et à Gherâr, par *Rod. Chatelanat* . . . 76
Théodore Crinsoz de Bionnens et son interprétation prophétique de l'Ecriture. Contribution à l'histoire du protestantisme français au XVIIIe siècle, par *H. Vuilleumier :*
Premier article 113
Second article. 294
Troisième article 481
Le jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire, par *L. Thomas :*
Premier article 136
Second article. 245
Troisième article 403
Quatrième article. 523
Une nouvelle hypothèse (de M. Eberh. Vischer) sur la composition de l'Apocalypse de Jean, par *E. Ménégoz*. 168
Un laïque écossais pieux et hérétique, par *J.-F. Astié :*
Premier article 225
Second article. 363

Pages

La guérison par la foi et les phénomènes similaires. Traduit librement de l'anglais, de J. M. Buckley, par *Francis Chaponnière* . . 264
L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse, par *J. Bovon* 329
La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique, par *Louis Emery :*
Premier article 387
Second article. 505
La philosophie de Qohéleth, par *Albert Revel.* (Premier article.). . . 457
Le problème des origines littéraires et de la composition de l'Apocalypse, par *A. Sabatier* 553
Le IVe évangile et le judaïsme, par *G. Chastand* 588
Les prédicateurs, ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être, par *J.-F. Astié* 600

II. VARIÉTÉS

Une nouvelle édition de l'inscription du roi Mésa de Moab (de MM. Smend et Socin), par *H. Vuilleumier*. 89
Une ombre vénérable. (Trad. du *Christian World*) 206
Le spiritisme en Amérique. 539
Encore une fois le rôle liturgique du symbole des Apôtres, par *H. V.* 541

III. BULLETIN

DE BUDÉ. Lettres inédites adressées à J.-A. Turrettini. Tome Ier. (*H. V.*) 549
DRUMMOND. Les lois naturelles dans le monde spirituel. (Trad. du *Reichsbote*, par *E. P.-O.*) 323
FRANKE. L'Ancien Testament chez saint Jean. (*Alf. L.*). 217
GODET. Commentaire sur la première épître aux Corinthiens. (*H. Th.*) 547
GRETILLAT. Méthodologie. (*Ernest Martin.*). 104
HAGENBACH. Histoire ecclésiastique du moyen âge, rééditée par *F. Nippold* 320
HERMINJARD. Correspondance des réformateurs. Tome VII. (*H. V.*) . . 214
LIPSIUS. Compte rendu de la littérature théologique de l'année 1885. (*H. V.*). 213
ROMUNDT. Un nouveau Paul. (*J.-J. Parander.*). 543
VISCHER. L'origine de l'Apocalypse. (Voir les articles de MM. Ménégoz, Bovon et Sabatier.) 168, 329, 553

IV. DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, pour l'année 1886 97

V. REVUES

Pages
Beweis des Glaubens, de MM. Andreæ et Brachmann . . . 112, 222, 636
Deutsch-evangelische Blätter, de M. Beyschlag 219
Jahrbücher für protestantische Theologie, de MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader. 222, 327
Revue philosophique, de M. Th. Ribot. 112, 224, 328, 551
Revue théologique de Montauban. 222, 328
Theologische Studien aus Württemberg, de MM. Hermann et Zeller. 111, 221, 328
Theologische Studien und Kritiken, de MM. Köstlin et Riehm . 110, 326
Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, de M. Meili 223, 327
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, de M. Guthe 112
Zeitschrift für altestamentliche Wissenschaft, de M. Stade. . . 224, 552
Zeitschrift für Kirchengeschichte, de M. Brieger. 110, 220
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, de M. Luthardt . . 111, 221, 636
Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, de MM. Buss, Arndt et Happel 223
Zeitschrift für praktische Theologie, de MM. Bassermann et Ehlers 223, 637
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, de M. Hilgenfeld. . . . 326

BR
3
R4
année 20

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY